MASTER NEGATIVE
NO. 93-81549-5

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

ULRICI, HERMANN

TITLE:

UBER PRINCIP UND METHODE ...

PLACE:

HALLE

DATE:

1841

Master Negative #

93-81549-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

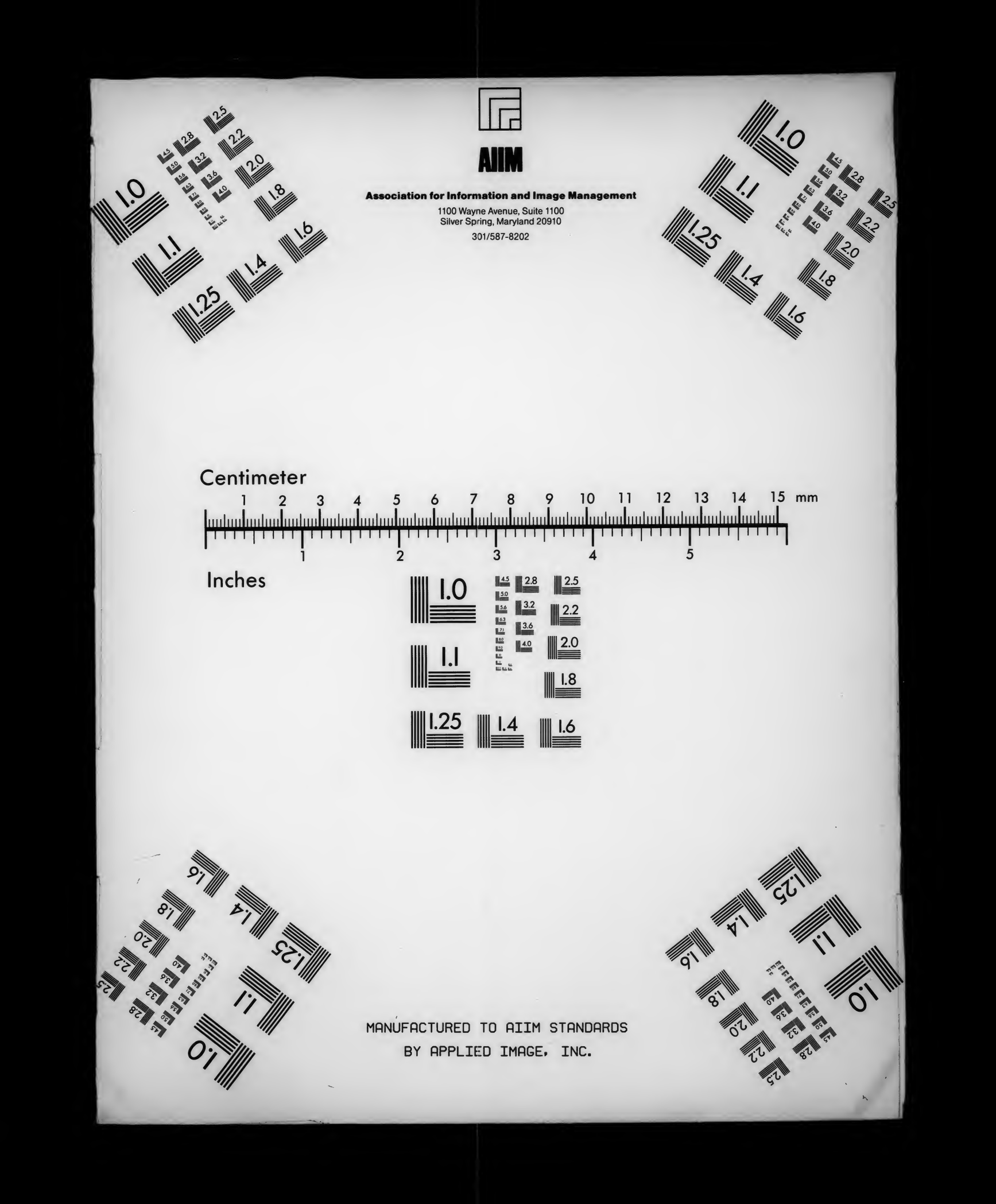
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

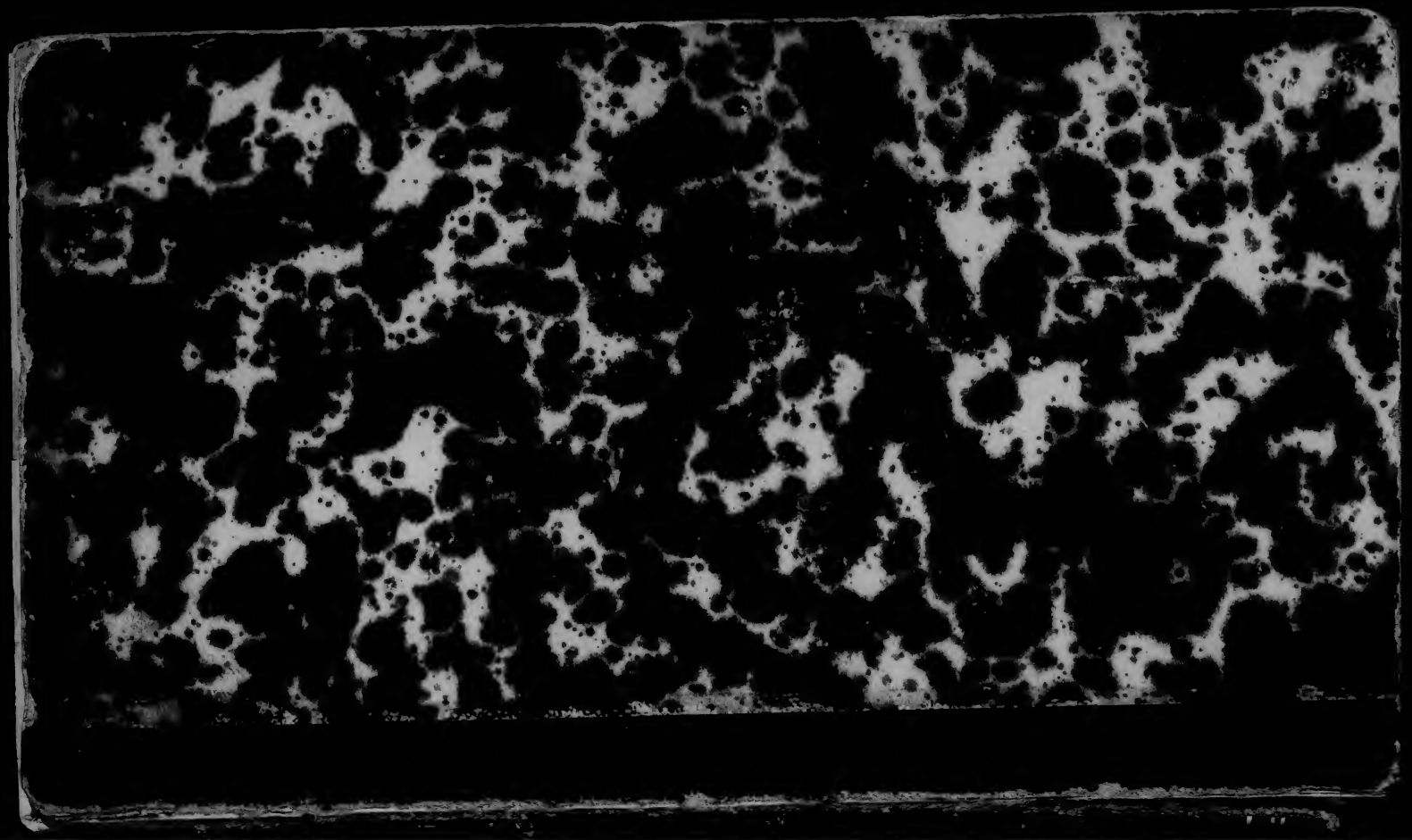
193H36 Ulrici, Hermann. 1806-84.
DU Über princip und methode der Hegelschen philosophie; ein beitrag zur kritik derselben.
Halle 1841. O. 6 + 291 p.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 10X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/2/93 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



193H36 DU

Columbia College
in the City of New York.
Library.

Special Fund
1894
Given anonymously.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
SEP 6 1949			
C28 (449) M50			

Ueber

Princip und Methode

der

Hegelschen Philosophie.

Ein Beitrag

zur Kritik derselben

von

Dr. Hermann Ulrici.

Halle,
bei Johann Friedrich Lippert.

1841.

3292

Inhalt.

Seite

Erste Vorlesung:
Grundriß des Hegelschen Systems 1

Zweite Vorlesung:
Das Grundprincip der Hegelschen Philosophie — die Methode 34

Dritte Vorlesung:
Die Phänomenologie des Geistes 64

Vierte Vorlesung:
Die Hegelsche Logik 83

Fünfte Vorlesung:
Die Hegelsche Naturphilosophie 114

Sechste Vorlesung:
Die Philosophie des Geistes und insbesondere die Rechtsphisophie 114

Siebente Vorlesung:
Fortsetzung: Hegels Meinung von der Nothwendigkeit des Bösen 169

Achte Vorlesung:
Dritte Abtheilung der Philosophie des Geistes: der absolute Geist 195

Neunte Vorlesung:
Hegels Aesthetik oder Philosophie der Kunst 216

Zehnte Vorlesung:
Der Begriff der Religion und die Religionsphilosophie . . 245

Elfte Vorlesung:
Der Hegelsche Begriff der Philosophie überhaupt . . . 278

18094 HMB

OCT 13 1894 Geering 27

183560

Vorwort.

In welchem Sinne ich die vorliegende Untersuchung geschrieben, ist in der kurzen Einleitung, die ich ihr vorausgeschickt, zu lesen. Da sie nicht nur dem rücksichtslosen Interesse der Wissenschaft gewidmet, sondern auch zur Aufklärung des größern Publikums über das Wesen des vielbesprochenen Systems und insbesondere zur Förderung der studirenden Jugend bestimmt ist; so habe ich die Weise akademischer Vorlesungen, in der sie ursprünglich verfaßt war, der Form wie dem Inhalte nach beibehalten. Indem ich mich auf die erwähnte Einleitung berufe, habe ich hier nur noch Eines, was dort blos angedeutet werden konnte, mit ausdrücklichen Worten und so stark als möglich hervorzuheben. Man hat mich hier und da einen Pietisten gescholten. Da es auf die Bedeutung dieses vieldeutigen Wortes ankommt, da Vielen Jeder ein Pietist ist, der ein lebendiges christlich-religiöses Interesse an den Tag legt, so will ich keineswegs dagegen protestiren. Die Wahrheit indessen ist, daß ich nur durch anhaltendes, eifriges Denken zur Erkenntniß der christlichen Wahrheit gelangt bin, und daß ich nur glaube, so weit ich denken kann oder zu begreifen meine. Dieß, denke ich, ist bewußt oder unbewußt mit den meisten Gläubigen des neunzehnten Jahrhunderts der Fall. Glücklich, wer die frische, lebendige Unmittelbarkeit des Glaubens besitzt und in unserer Zeit sich zu bewahren vermag. Das tiefe religiöse Gefühl, die unmittelbare Präsenz des wahrhaft Gläubigen vor dem allgegenwärtigen Gotte und Gottes im Be-

wußtseyn des Gläubigen, ist ein unendlich-Höheres, als die hohle, den s. g. Begriff Gottes entwickelnde Phrasenmacherei des gelernten, schülernden Philosophen, der in Wahrheit nicht Gott, sondern nur die an sich leeren Formeln seines Meisters vor Augen hat, d. h. als dasjenige, was das s. g. vermittelte oder begreifende, speculative Wissen von Gott meistentheils ist. — Der gemachte Glaube dagegen, der nur auf einem Akte willkührlicher Entschließung des Subjekts beruht oder die feige Flucht aus der Unruhe des Zweifels in die Bequemlichkeit des positiven Dogmas ist, so wie der halbe Glaube, der doch das Reflektiren, Bedenken und Bekritteln nicht lassen kann, steht weit unter der Würde des vertrauensvollen, dem Zweifel kühn in's Gesicht schauenden, methodisch strengen Denkens der Philosophie. Näher zugesehen, beruht indeß auch der unbefangenste, unmittelbarste Glaube, sobald er nur wahrer Glaube und nicht Aberglaube ist, auf der immanenten, nur für ihn noch latenten Begrifflichkeit seines Inhalts: das schlechthin Unbegreifliche ist nur das Sinnlose, Absurde, Unglaubliche.

Der abstrakte Dualismus des göttlichen und menschlichen Wissens, der in dem **credo quia absurdum** liegt, ist nicht nur dem Geiste des Protestantismus, sondern dem Christenthume selbst eben so fremd, eben so verderblich als die pantheistische Verflachung unserer Zeit. Jeder aber, der nicht absichtlich das Absurde glaubt, muß seinen Glauben zu verstehen, d. h. zu begreifen glauben, oder das Verständniß doch ahnen, hoffen (d. h. in der Unmittelbarkeit des subjektiven, an sich unaussprechlichen Gefühls besitzen); und es kommt mithin nur darauf an, was man unter Begreifen versteht. Daß die Klarheit und Bestimmtheit des philosophischen Begriffs «ein gut Ding» sey, werden auch die christlichen Zeloten nicht zu leugnen wagen. Damit aber ist die Philosophie in ihrer vollen Berechtigung anerkannt: denn sie ist nur Philosophie als

freie, unbekümmerte und unverkümmerte Wissenschaft. Sie bleibt aber auch Philosophie, eben so frei als die Religion, wenn sie selbst aus freier Erkenntniß der Wahrheit ihre autokratische Selbständigkeit aufgiebt, und zugleich mit der Religion in den Dienst des geoffenbarten Gottes tritt. Jenes wollen die abstrakten Idealisten der Religion, dieses die eben so abstrakten Idealisten der Wissenschaft nicht anerkennen, obwohl das Eine so offenbar ist als das Andere. —

Doch genug hierüber. Ich wollte nur ausdrücklich erklären, daß ich weder im pietistischen noch rationalistischen noch in irgend einem andern istischen Interesse, sondern allein im Interesse der Philosophie die vorliegende Abhandlung verfaßt habe. Dieß wird hoffentlich Inhalt und Charakter derselben dem Unbefangenen so klar beweisen, daß es, wenn es nicht so viele Befangene gäbe, meiner Versicherung gar nicht bedurft hätte. —

Wie nichts desto weniger die Hegelianer von der rechten wie von der linken Seite, mit und ohne «romantischen Zopf», meine Arbeit beurtheilen werden, ist leicht vorauszusehen. Von allen Seiten wird das alte Lied über Mangel an speculativem Sinne, Mißverständniß des Ganzen und falsche Auffassung des Einzelnen ꝛc., angestimmt werden. Dieß Geschrei ertönt stets am lautesten, wann die Zeit gekommen ist, da das herrschende System dem fortgeschrittenen Geiste der Wissenschaft nicht mehr genügt. Denn das wahre, vom höheren Standpunkte ausgehende Verständniß muß den Zurückgebliebenen, aus dem niederen Standpunkte des Systems selbst, nothwendig als Mißverständniß erscheinen, weil sie das Ungenügende, das gerügt wird, nicht fühlen. Für den Unbefangenen wird daher dieß alte Lied kein bethörender Zaubergesang mehr seyn. Ohnehin hat ja das angebliche Verständniß des Anhängers gerade so viel und so wenig Recht als das angebliche Mißverständniß des Gegners: Verständniß steht gegen Verständniß,

Auffassung gegen Auffassung, Meinung gegen Meinung: es kommt auf den Beweis an. Durch die Form hochmüthigen Herabsehens, deren sich einige Hegelianer von der Linken besonders befleißigen, dürften heutzutage bei der starken Consumtion dieses fast schon verbrauchten Artikels kaum ein Paar wissenschaftliche Neulinge sich blenden lassen. Der größere Theil des stimmfähigen Publikums wird hoffentlich selbst prüfen. —

Schließlich muß ich noch bemerken, daß ich die kritischen Erörterungen Fischers, Fichte's, Weiße's, L. Feuerbachs, Chalybäus, Trendelenburgs u. A. über die Hegelsche Philosophie zwar benutzt habe, ihre Verdienste dankbar anerkenne, im Einzelnen auch hier und da mit ihnen zusammen treffe (z. B. mit Feuerbach in der Kritik des Anfangs der Phänomenologie); nichtsdestoweniger aber aller Citate und etwaniger Gegenbemerkungen mich enthalten habe, theils weil meine Kritik auf einem andern Fundamente ruht, theils um die große Abhandlung nicht noch mehr anzuschwellen. Noch auffallender kann es scheinen, daß ich einiger ausgezeichneter Schüler Hegels und insbesondere des ausgezeichnetsten unter ihnen, Göschels, kaum Einmal Erwähnung gethan habe. Der Grund davon liegt indeß in ihnen selbst, indem sie, wie ich glaube, aus demselben Gefühle des Ungenügenden und Mangelhaften, das mich bisher gepeinigt hat, den Grund und Boden der Hegelschen Philosophie bereits verlassen, und gleichsam stillschweigend sie wesentlich umgebildet haben. —

Halle, im Juni 1841.

H. Ulrici.

Erste Vorlesung.

Grundriß des Hegelschen Systems.

Einleitung.

Vorlesungen über Princip und Methode der Hegelschen Philosophie, Beiträge zur Kritik des Hegelschen Systems ließen sich aus vielerlei Gründen als nützlich, nothwendig, zeitgemäß u. s. w. rechtfertigen. Es bedarf indessen nur eines einzigen Grundes, — das Interesse der Wahrheit, das Interesse der Wissenschaft selbst. Die Hegelsche Philosophie, besonders im Munde ihrer Schüler, behauptet die Wahrheit selbst, oder in ihrer Methode doch wenigstens das absolute Formprincip alles Wissens und Erkennens gefunden zu haben. Die Wahrheit und die Wissenschaft selbst nöthigen mithin, diese Aussage zu prüfen. Denn es wäre ja offenbar eine der ersten dringensten Pflichten, sich der Hegelschen Philosophie mit Leib und Seele zu ergeben, wenn sie Recht hätte. Um aber dieß beurtheilen zu können, müssen wir uns ihr bereits mit Liebe und Eifer hingegeben haben. Man lernt nichts in der Welt verstehen, dem man nicht wenigstens temporär von Herzen zugethan war. Wir müssen also die Philosophie erst gründlich studirt und uns angeeignet haben, ehe wir wissen können, ob sie Recht hat. Daraus folgt, daß, wenn sie Unrecht hätte, wenn ihre angebliche Wahrheit Unwahrheit wäre, was doch auch möglich seyn dürfte, wir erst dem Irrthume verfallen müßten, um uns späterhin mühselig von seinen Schlingen wieder los zu machen, und so zum Theil wenigstens Zeit und Mühe verloren zu haben. Ja es wäre möglich, daß wir ganz im Irrthume stecken blieben. Diesem Schicksale kann nur eine gründliche Kritik vorbeugen, indem sie dem noch Unkundigen, Zweifelnden zeigt, wie es sich in Wahrheit mit der Sache verhält, dem Kundigen aber die Wege weist, auf de-

nen er von dem Irrthume frei werden, das Wahre aus dem Falschen herausfinden kann. Gesetzt aber auch, das System behielte im Wesentlichen Recht, selbst in diesem Falle würde die Kritik, sofern sie zum besseren Verständniß des Ganzen, zur näheren Beleuchtung und Feststellung zweifelhafter oder unklarer Punkte beitrüge, keineswegs überflüssig seyn. Daß eine solche Kritik, die ein gründliches Studium zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, eben damit nur von der Liebe und Anerkennung ihres Objekts ausgehen könne, habe ich schon erklärt. Eben so versteht sich von selbst, daß die Kritik eines philosophischen Systems nicht etwa von außen her, von irgend einem anderen als dem philosophischen Standpunkte, und wäre es auch der religiöse und moralische, an ihr Geschäft gehen darf. Sie muß sich vielmehr ganz auf denselben Boden mit ihrem Gegenstande, ja sie muß sich in den Mittelpunkt desselben stellen, um ganz aus ihm selbst heraus, ihn völlig durchdringend und beherrschend, einen freien Ueberblick zu gewinnen. Nur aus dem eignen Mittelpunkte heraus läßt sich erkennen, ob das Gebäude überall wohl zusammengefügt ist, oder ob es Ritzen, Löcher und Lücken zeigt; nur aus dem eignen Mittelpunkte heraus lassen sich die Verhältnisse des Baues, läßt sich Gerades und Schiefes, Gehöriges und Ungehöriges, Nothwendiges und Willkührliches bemerken; nur aus dem eignen Mittelpunkte heraus lassen sich alle Fäden des Gewebes verfolgen, läßt sich erkennen, zu welchem Ende sie nothwendig führen müssen. Erwarten Sie also nicht, daß ich irgend von anders her eine fertige anerkannte oder dafür ausgegebene Wahrheit herbeiziehen werde, um an ihr das Hegelsche System wie ein Stück Wäsche nach der Elle zu messen. So mögen die thun, welche überhaupt philosophische Systeme wie Kleider betrachten, die man beliebig wechseln, anprobieren und, wenn sie nicht passen, dem Schneider zurückgeben mag. Ich für mein Theil hege die höchste Achtung und Liebe zur Philosophie: sie ist die Entwickelung der Wahrheit in der Form der Denknothwendigkeit oder des Begreifens; sie hat mithin keinen Richter über sich, sondern ist schlechthin nur ihr eigner Richter, jedes Urtheil von außen her trifft sie schlechthin gar nicht. Die Hegelsche Philosophie soll und muß daher rein sich selbst kritisiren, nur dieß ist die wahre, allein gültige Kritik. Und weil sie dieß ist, werde ich überall, wo es nicht schlechterdings nothwendig ist, auch nicht einmal das, was ich selbst für die Wahrheit halte, anführen, sondern mich begnügen, nur den Irrthum des Hegelschen Systems aus ihm selbst, aus seinen eigenen Principien und Prämissen aufzudecken, anderer Seits aber auch überall eben so bereitwillig die Wahrheit und die Vorzüge desselben anerkennen.

Und so lassen Sie mich denn sogleich mit dem Anerkenntniß beginnen, daß das Hegelsche System in seiner äußeren Gestalt äußerlich betrachtet, Eins der vollkommensten oder vielmehr geradezu das vollkommenste philosophische System ist, das überhaupt bisher aufgetreten. Ich accentuire das Wort System. Denn eben das Insichgeschlossene, Abgerundete, Systematische, dieses Anfangen, Fortschreiten und in den Anfang Zurückkehren, diese dichte, geschlossene Phalanx sich auseinander entwickelnder, einander verschlingender und haltender Begriffe, diese vollendete Kreisform der Construktion ist das Ausgezeichnete des Systems, wodurch es alle früheren und gleichzeitigen überragt. Dieß wird selbst von den Feinden desselben anerkannt. Betrachten wir daher zunächst diese Construktion des Ganzen in ihren allgemeinen Umrissen, was die Kritik ihrem Begriffe nach zuerst thun muß, um in den Mittelpunkt des Gebäudes einzudringen.

Das System beginnt mit der sogenannten Phänomenologie des Geistes, dem ersten größeren, seine eignen Forschungen entwickelnden Werke Hegels. Sie ist zunächst und einer Seits eine Einleitung in das eigentliche System, folglich mit dem Zwecke, von dem allgemeinen, noch unphilosophischen Standpunkte des gewöhnlichen Bewußtseyns zu dem eigentlichen philosophischen Standpunkte hinüber- und einzuführen, d. h. den Leser auf denjenigen Punkt zu leiten, wo das Philosophiren erst beginnt, oder den Geist in diejenige Stellung, zu derjenigen Ansicht der Dinge und insbesondere seines eignen Verhältnisses zu den Objekten zu bringen, von wo aus

er sich nothwendig der Philosophie in die Arme werfen muß. Demgemäß geht die Phänomenologie von der ersten Entwickelungsstufe des Geistes aus, von dem gemeinen sinnlichen Bewußtseyn, welchem die sinnliche Wahrnehmung, das Fühlen, Sehen, Hören der einzelnen materiellen Gegenstände auch deren Realität verbürgt, und welches in der sinnlichen Wahrnehmung dieses Realen die Wahrheit zu besitzen meint, dem also das Hier und Dort, das Jetzt und Damals, das Einzelne als Einzelnes gilt. Von diesem Standpunkte, den sie als ein psychologisches Phänomen, als eine Thatsache historisch aufnimmt, zeigt nun die Phänomenologie, daß er in Wahrheit sich in sich selbst aufhebt, indem seine vermeintliche Wahrheit, das sinnlich-Einzelne, ihm unter den Händen schaal wird und im Allgemeinen zu Grunde geht, d. h. daß er bei Lichte besehen in sein Gegentheil, in einen anderen Standpunkt als seine Negation sich selbst verkehrt. Dieser zweite höhere Standpunkt geht aber wiederum in einen dritten, dieser in einen vierten u. s. f. über, immer durch die Negation, die in ihm selbst immanent ist und sich von selbst herausstellt. So durchwandert die Phänomenologie alle die Stellungen, die der Geist als erkennender Geist zu den Objekten sich gegeben hat und geben kann, alle die thatsächlichen Erscheinungen des Geistes, durch welche er hindurchschreitend sich selbst fortentwickelt, bis er auf den sogenannten absoluten Standpunkt, d. h. auf den Standpunkt der Philosophie angelangt ist. Die Phänomenologie ist mithin zugleich Psychologie, aber nicht eine Psychologie nach altem Schrot und Korn, worin nur von den Kräften oder Thätigkeiten, den Zuständen und Vermögen der menschlichen Seele, wie von stabilen Fächern und Theilen derselben gehandelt wird, sondern eine in dialektischen Fluß gebrachte Psychologie, gleichsam eine psychologische Geschichte des erkennenden Geistes, in der alle Phänomene, alle Erscheinungen, Zustände, Verhaltungen des Geistes zu den Objekten als eben so viele nothwendige Momente der Entwickelung seines Begriffs ihren Platz erhalten, und welche von dem ersten historisch aufgenommenen Momente oder Standpunkte an sich kraft ihrer eignen dialektischen Triebkraft, kraft der ihr immanenten Negativität, durch

alle die verschiedenen thatsächlichen Erscheinungen der geistigen Bildung forttreibt. Eben darum hält sich die Phänomenologie auch nicht blos innerhalb des Gebietes des subjektiven Geistes; sie ist vielmehr eine Art Psychologie der Weltgeschichte, und umfaßt auch die Begriffe der Moralität, der Kunst, der Religion ꝛc., aber nur als psychologische Phänomene. So behandelt enthält sie zugleich so ziemlich die wesentlichen Grundideen des ganzen Hegelschen Systems, und führt auch insofern in dasselbe ein. Zugleich aber ist sie anderer Seits, wie sich bald zeigen wird, nur ein ausgeführter Theil desselben: nachdem sie zum Anfang des Systems, an den Eingang des Tempels hingeleitet hat, wird sie späterhin selbst als ein integrirendes Glied desselben aufgenommen; der Eingang erweist sich selbst nur ein Theil des Ganzen zu seyn; das Fundament des Baues, nachdem es den Anfang desselben fundirt hat, wird aufgehoben und wiederum seiner Seits durch den Anfang fundirt.

Das nämlich, wozu die Phänomenologie hinleitet, ist im Wesentlichen dasselbe Resultat, womit die von Hegel ebenfalls in dialektischer Weise durchgeführte Geschichte der Philosophie endet, und die Psychologie der Weltgeschichte, wie sich dieß von selbst erwarten ließ, stimmt mit der Weltgeschichte der Philosophie, die ja ebenfalls eine Geschichte des bewußten erkennenden Geistes ist, nothwendig überein. Der absolute Standpunkt nämlich oder der Standpunkt der Philosophie ist die absolute Gewißheit des Geistes von sich selbst, die Gewißheit, daß er selbst alle Wahrheit und Realität, oder wie es gewöhnlich ausgedrückt wird, daß Denken und Seyn, Begriff und Wirklichkeit Eins seyen. Eben damit endet auch die Geschichte der Philosophie, nachdem sie im neunzehnten Jahrhundert bei ihren letzten Phasen angelangt ist. «Dem Weltgeiste, sagt Hegel am Schlusse seiner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, scheint es jetzt endlich gelungen zu seyn, alles gegenständliche Wissen sich abzuthun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und es mit Ruhe dagegen in seiner Gewalt zu behalten.» Oder mit den Worten der Phänomenologie (S. 608): «der Geist hat sich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbst-

bewußtseyns in seine reine Innerlichkeit zu seyn, noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtseyn seines Unterschieds, sondern diese Bewegung des Selbsts, das sich seiner selbst entäußert und in seine Substanz versenkt, und eben so als Subjekt aus ihr in sich gegangen und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt.» — Alle Zustände also und alle Stellungen, alle Zweifel und Besorgnisse, in denen sich der Geist noch von der Objektivität oder absoluten Wirklichkeit geschieden fand, in denen es noch ein Unbekanntes außer ihm gab, das sich ihm nicht erschlossen hatte, und ihm also auch die volle absolute Erkenntniß der Wahrheit, die doch zugleich die absolute Wirklichkeit seyn muß, verschloß, alle diese Zustände, die der Geist durchschreiten mußte, um zu sich selbst zu kommen, haben sich durch ihre eigne Negativität aufgehoben. Oder wie Hegel selbst sagt (Log. I, 34.): «der Weg der Phänomenologie geht durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseyns zum Objekte durch, und hat den Begriff der Wissenschaft und das absolute Wissen zu seinem Resultate.» Der Geist hat die Gewißheit gewonnen, daß die Realität vielmehr nicht von ihm geschieden, nicht ein Anderes, Fremdes gegen ihn ist, sondern daß er selbst vielmehr alle Realität ist, d. h. daß alles Reale, Wirkliche nur Ausdruck, Phänomenon oder objekive Erscheinung der in ihm selbst zu concreter Einheit zusammengefaßten Momente seiner selbst, Begriffsmomente seines eignen Wesens und Begriffs sey. In dieser Einheit des Seyns und Denkens besteht zugleich die Wahrheit, und der Geist, so mit der Realität Eins, ist sich selber als der Wahrheit gewiß und bewußt. Es versteht sich indeß von selbst, daß Hegel mit dieser Identität nicht etwa meint, daß das was Ich, dieser Einzelne und mein subjektives Denken sich denkt oder darstellt, darum auch realiter sey und so sey, wie ich es mir denke. Das widerlegt schon das bekannte Kantische Beispiel, daß 100 Thlr., die ich mir in meiner Börse denke, darum noch keineswegs in meiner Börse sind, und daß es doch keineswegs gleichgültig ist, ob sie da sind oder nicht. Das mit dem Seyn identische Denken ist vielmehr das Denken an sich, das allgemeine absolute Denken oder besser der Begriff, zu dem das Subjekt sich nur erhebt durch Aufhebung seines subjektiven Denkens, seines zufälligen willkührlichen Meinens und Vorstellens; denn das Wesen der Dinge und ihre wahre Wirklichkeit ist nur die Objektivität und Erscheinung des Begriffs. Weil der Begriff die Sache nur in ihrer wahren Wesenheit und Wirklichkeit faßt, so faßt er sie auch nur in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit; denn ihre Wahrheit ist zugleich ihre Vernünftigkeit und Nothwendigkeit. Alle blos zufälligen willkührlichen Bestimmungen an der Sache gehen ihn nichts an. Die Zufälligkeit, ob die 100 Thlr. in meiner oder in einer andern Tasche sind, mir oder einem Anderen gehören, existirt für ihn gar nicht. Ueber dergleichen giebt es keine Denk- oder Begriffsbestimmung. Begrifflich sind vielmehr die 100 Thlr. nur Geld, und dessen Nothwendigkeit einzusehen und damit zu begreifen, daß Ich und jeder Einzelne Geld oder Eigenthum besitzen soll und muß, das fällt dem Begriffe nicht schwer. Eben damit aber ist er auch mit der Sache Eins. Denn die Sache oder das Geld ist nur kraft seines Begriffs, kraft seiner Nothwendigkeit; diese hat es ins Daseyn gerufen, bestimmt seinen Werth und macht es erst zu dem, was es ist.

Nachdem nun aber der Geist zu solcher Gewißheit seiner selbst gekommen, nachdem er alle Realität als sich selbst, als seinen Inhalt weiß und so in sich selbst eben so sehr aufhebt als setzt, so muß er nun auch von selbst sich dazu entschließen, sich selbst und seine Begriffsmomente zum Gegenstand seines Forschens und Erkennens zu machen, oder wie Hegel Encykl. §. 17. sagt: «Es ist der freie (d. h. für den Geist zugleich nothwendige) Akt des Denkens sich auf den Standpunkt zu stellen, wo er für sich selber ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt und giebt.» Erst mit diesem Akte, zu welchem die Phänomenologie nur hingeführt, den sie nur begründet hat, beginnt dann die Philosophie in ihrer Selbstentwickelung, zunächst als Logik und Metaphysik.

Die Logik nämlich ist nothwendig zugleich Metaphysik; das folgt unmittelbar aus dem eingenommenen absoluten Standpunkte, aus der Identität von Denken und Seyn. Denn

die Logik ist das reine Denken, sofern es von dem absoluten Standpunkte aus, wie schon bemerkt, nur sich selbst als reines Denken zu seinem Gegenstande hat und so seinen Gegenstand sich selbst erzeugt und giebt. Mithin hat es die Logik nur mit der Entwickelung des Denkens oder des Begriffs des Denkens selbst zu thun: sie entwickelt alle die im Denken selbst liegenden Momente, die eben so viele Begriffsmomente des Denkens und damit selbst Begriffe sind. Das Denken aber ist das allgemeine absolute Denken. Die Momente seiner Entwickelung, seine Inhalts- und Begriffsmomente sind mithin ebenfalls nicht etwa subjektive, willkührliche Vorstellungen oder Gedanken, sondern ganz allgemein gültige, objektive, absolute Denkbestimmungen. Ist nun aber das Denken und das Seyn identisch, so folgt von selbst, daß diese allgemeinen Denkbestimmungen auch eben so viele allgemeine Bestimmungen des Seyns seyn müssen. Die Logik also, indem sie diejenigen Bestimmungen entwickelt, welche das reine Denken in seiner Selbsterfassung, Selbstentwickelung und Selbstmanifestation sich selbst giebt, — verwaltet zugleich das Amt der Metaphysik, welche die allgemeinen Grundbestimmungen, die Urprincipien alles Seyns, gleichsam das Seyn in allem Daseyn zu erforschen und festzustellen hat. Eben dieß Seyn in allem Daseyn ist das mit dem Denken identische wahrhafte Seyn, das die Logik zugleich mit den Denkbestimmungen mitbestimmt. Oder wie Hegel selbst sich ausdrückt (Log. I, S. 35.): «die Wissenschaft enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist. — — Dieses objektive Denken ist dann der Inhalt der reinen Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntniß, daß ihr Inhalt vielmehr allein das absolut Wahre oder wenn man sich noch des Worts Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie ist. — — — Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle, an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die

Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.» —

Die Logik nun, indem sie als diese reine Wissenschaft, als das reine mit sich selbst beschäftigte Denken mit dem Denken anfängt, so ist ihre erste Denkbestimmung und Denkthätigkeit eben dieses Anfangen selbst, d. h. sie fängt nothwendig mit dem Begriffe des Anfangs an. Der Anfang ist nun aber nach Hegel Eins mit dem Begriffe des Werdens, sofern es das Entstehen und Vergehen zu seinen beiden Formen hat. Denn was anfängt ist eben das Entstehende. Oder vielmehr wie Hegel in der Encyklopädie sagt: «das reine Seyn macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes oder weiter Bestimmtes seyn kann.» Das reine Seyn aber erweist sich nun von selbst, bloßes Moment des Werdens zu seyn. «Denn das reine Seyn ist die reine Abstraktion, damit das absolut-Negative, welches gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist.» Nämlich: indem Ich sage Seyn, reines bloßes Seyn, so abstrahire Ich von aller Bestimmtheit, welche die wirklich seyenden Dinge als solche haben. Gestalt, Form, Farbe, Inhalt, Materie ꝛc. ꝛc. Alles dieses verschwindet vor meinem Gedanken, wird von meinem Gedanken negirt, und ich fahre mit dieser abstrahirenden und negirenden Thätigkeit fort, bis mir das reine bloße Seyn übrig bleibt. Eben aber weil in diesem Seyn alles negirt ist, weil es selbst ohne alle Bestimmtheit, vielmehr nur die reine Negation aller Bestimmtheit, das schlechthin bestimmungslose und Unbestimmte ist, eben damit ist es das Nichts. Denn Nichts heißt zunächst Nichtetwas, Negation aller Bestimmtheit, und damit Negation des Seyns selbst, das doch nur als Seyendes, als Etwas seyn kann. Das abstrakte Seyn, als Negation alles bestimmten Seyenden ist daher = Nichts. «Umgekehrt aber, fährt Hegel fort, ist das Nichts als dieses Unmittelbare sich selbst Gleiche, eben so dasselbe, was das Seyn ist. Die Wahrheit des Seyns, so wie des Nichts ist daher die Einheit beider; und diese Einheit ist das Werden.» Seyn und Nichts nämlich sind zwar dasselbe, identisch, wie

wir gesehen haben. Denn das reine abstrakte Seyn ist eben nur die Negation aller Bestimmtheit und damit alles Seyenden. «Aber eben so richtig, sagt Hegel, ist es auch, daß Seyn und Nichts schlechthin verschieden sind, das Eine nicht ist, was das Andere ist. Allein, weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, — denn Seyn und Nichts sind eben noch das Unmittelbare» — und das Unmittelbare ist nothwendig das Unbestimmte, weil es ja als bestimmt, durch sich oder Anderes, nicht mehr das Unmittelbare wäre, — «so ist er, wie er an denselben [am Seyn und Nichts] ist, das Unsagbare, die bloße Meinung.»

Wir haben also in diesem Anfange der Logik zunächst das Seyn, mit welchem angefangen werden muß, weil es eben das einfache unbestimmte Unmittelbare ist. Dieses aber, näher zugesehen, erweist sich selbst einer Seits, daß es = Nichts, dasselbe mit dem Nichts ist,' anderer Seits, daß es eben so sehr unterschieden vom Nichts ist. Nichts und Seyn stehen so nicht schroff sich gegenüber, als absolute Gegensätze oder Widersprüche, sondern in ihrer Wahrheit gefaßt, bilden sie vielmehr eine Einheit Unterschiedener, eine unterschiedene Einheit, und diese Einheit ist der Begriff des Werdens. Mit andern Worten, das Seyn schlägt von selbst in seine Negation, in das Nichts um, oder hat diese Negation an sich, ist selbst zugleich Nichts und zugleich Seyn, und so als diese Einheit ist es vielmehr in Wahrheit nicht das abstrakte Seyn, sondern das Werden. Der Fortschritt des Denkens ist also, daß das Seyn, der Anfang, sich selbst entwickelt zum Werden. Das Werden aber kraft des Widerspruchs von Seyn und Nichts in ihm, hebt sich wiederum selbst auf, und das aufgehobene Werden ist das Gewordenseyn, oder das Daseyn.

Ich habe, meine Herren, diesen ersten Satz und Fortschritt der Hegelschen Logik, Ihnen so genau entwickelt, theils weil es eben der Anfang der Logik und damit der Grundstein des ganzen Systems ist, theils weil ich Ihnen eine Vorstellung geben wollte, wie im Hegelschen Systeme das reine Denken in sich selbst fortschreitet und sich entwickelt. Wie schon in der Phänomenologie so ist auch hier der Fortschritt der, daß jedes Moment von selbst in seine Negation umschlägt, und indem es eben damit negirt wird, in ein anderes Moment übergeht, das nun um das erste negirte Moment reicher, ein vollerer, reicherer Begriff ist. Oder daß an jedem Momente, näher zugesehen, zugleich auch seine Negation hervortritt, und es nun in der Einheit mit seiner Negation gefaßt, in der That ein Anderes zu seyn sich ausweist, als es vorher abstrakt und ohne seine Negation war. So zeigt sich, daß das Seyn, schärfer ins Auge gefaßt, seine Negation, d. h. Nichts ist, oder am Seyn tritt nothwendig zugleich seine Negation hervor, und das Seyn mit dieser seiner Negation zusammen, ist nun nicht mehr das ruhende, todte Seyn, sondern die lebendige Bewegung des Werdens. Eben so negirt sich wiederum das Werden und wird mit seiner Negation zusammen zum Daseyn. Wir werden bei der Kritik der Logik sehen, inwiefern dieses Fortschreiten richtig und wahr ist. Für jetzt haben wir den Umkreis des Hegelschen Systems erst weiter zu verfolgen.

In der angegebenen Weise, durch die immanente Negativität, die sich an jedem Momente von selbst herausstellt, schreitet nun zunächst die Logik durch alle Bestimmungen des Denkens hindurch. Das Daseyn hebt sich nämlich zunächst zum Fürsichseyn auf, und damit ist der erste Abschnitt des ersten Theils der Logik, der Begriff der Qualität vollendet. Der Begriff der Qualität aber geht über in den der Quantität, und beide zusammen in ihrer Einheit bilden den Begriff des Maßes, womit der erste Theil der Logik schließt. Der zweite Theil ist die Lehre vom Wesen, die wiederum in drei Theile zerfällt: A) Das Wesen als Grund der Existenz, der in seine Negation, in die Existenz übergehend, mit ihr sich vermittelnd, den Begriff des Dinges ergiebt. B) Die Erscheinung, welche als Negation des Wesens durch die Begriffsmomente der Welt der Erscheinung, des Inhalts, und der Form und des Verhältnisses, zur Einheit mit dem Wesen sich erhebt. Diese Einheit ist dann C) die Wirklichkeit, welche dann in ihrer dialektischen Entwickelung zum dritten Theile der Logik: zur Lehre vom Begriffe führt. Der Begriff, als die Einheit des Seyns und des Wesens, theilt sich A) in den subjektiven Begriff; B) das Objekt und C) die

Idee, welche letztere wiederum durch die Begriffe des Lebens und Erkennens zur absoluten Idee sich fortbestimmt. Die absolute Idee oder die Objektivität des Begriffs an und für sich hat mithin alle die in den drei Theilen und Unterabschnitten der Logik hervorgetretenen Begriffsbestimmungen zu ihren aufgehobenen immanenten Momenten: sie ist die absolute, concrete Einheit, die den ganzen Reichthum der reinen Denkbestimmungen in sich zusammenfaßt. Als diese allerconcreteste Einheit ist sie dann eben das Absolute selbst, das Absolute, wie es rein an und für sich, als der reine Begriff oder das reine Denken seiner selbst, im reinen Denken und für das reine Denken ist. «Die Wissenschaft, sagt Hegel, schließt auf diese Weise damit, den Begriff ihrer selbst zu fassen, als der reinen Idee, für welche die Idee ist.» (Encykl. §. 243.).

Aber, fährt er fort, «die Idee, welche für sich ist, nach dieser ihrer Einheit betrachtet ist sie Anschauen, und die anschauende Idee Natur. Als Anschauen aber ist die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion gesetzt. Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht blos ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder ihres ersten Bestimmens und Andersseyns, die unmittelbare Idee als ihren Wiederschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.» Ich hoffe, meine Herren, daß Sie diesem §. nicht verstanden haben werden. Er ist in der That so schwierig und complicirt, daß derjenige, der nicht bereits tiefer in die Hegelsche Philosophie eingedrungen ist, und ihn doch verstanden zu haben glaubt, ihn nur mißverstanden haben kann. Mißverstand aber ist offenbar schlimmer als Nichtverstand. Der Sinn, den Hegel nirgends näher erklärt, und der gleichwohl den Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie, von der Idee oder dem reinen Denken zur Realität und Materialität bildet, dürfte im Wesentlichen folgender seyn: Das reine Denken, das wie sich gezeigt hat, überall nur durch die Negativität seiner Momente fortschreitend sich entwickelt, und

mithin eben diese absolute Negativität in sich selbst ist und hat, muß danach auch dieser seiner Beschaffenheit gemäß selbst in seine Negation und damit in das dem reinen Denken entgegengesetzte Materielle, Reale, Natürliche übergehen. Aber weil das Denken zugleich die absolute Freiheit ist, die durch nichts bestimmt wird, sondern nur sich selbst bestimmt und für welche mithin keine unmittelbare, d. h. durch sich selbst nicht vermittelte Bestimmung gilt, die nicht zugleich begriffen und der Begriff (das Denken) selbst wäre, so ist auch dieß Uebergehen einer Seits kein eigentlicher Uebergang, d. h. kein Uebergehen in Anderes, sondern eben so sehr absolutes Beisichselbstbleiben, anderer Seits nicht eine der Idee fremde Nothwendigkeit, sondern ein Akt ihrer Freiheit, die eben ihr Wesen ausmacht, und die daher jene Negativität, aus welcher das Uebergehen folgt, selbst nur zu ihrem Momente hat. Das Uebergehen in die Natur ist daher zugleich der freie Entschluß der absoluten Idee, es ist ihre eigne Selbstbestimmtheit und eben deshalb die Natur oder dieß Andersseyn der Idee nicht ein ihr fremdes, sondern es ist ihr eignes Andersseyn, in welchem sie fortwährend bei sich selbst bleibt, oder es ist nur ihr Wiederschein, in welchem sie selbst sich selbst gegenständlich wird, sich aus sich selbst frei entläßt. In diesem ihrem Andersseyn ist sie zugleich nicht mehr die absolute Selbstvermittelung, die sie in Wahrheit ist, sondern ihre Vermitteltheit und Selbstvermittelung ist negirt, und sie ist so die unmittelbare Idee, eben so unmittelbar, wie das natürliche reale Seyn zu seyn scheint. Oder die Idee als das Denken, das bisher rein für sich, nur unmittelbar es selbst war, hebt diese seine Unmittelbarkeit auf, unterscheidet und scheidet sich von ihr, und macht sie so sich selbst äußerlich, d. h. die Idee entschließt sich, sich selbst als die unmittelbare Idee aus sich zu entlassen, sich also zu entäußern und in ihrer Unmittelbarkeit sich selbst gegenständlich zu werden. — Ob dieser Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie sich rechtfertigen und in dem angegebenen Sinne sich fassen lasse, wird dann wiederum ein Hauptpunkt unserer Kritik seyn müssen.

Die Natur, zu deren Begriffsentwickelung also die Phi-

losophie als zu ihrem zweiten Haupttheile fortschreitet, ist demgemäß zunächst die Entäußerung der Idee, das aus und von der Idee Entlassene, Herausgestellte. Ihr erstes, principales Begriffsmoment ist daher die Aeußerlichkeit, oder, wie Hegel sagt, «die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseyns ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur negativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die Aeußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist. — — Der Begriff ist deswegen als Innerliches, und die Natur zeigt daher in ihrem Daseyn keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit.» (Encykl. 3te Ausg. §. 247. 248.). Ist die Idee an und für sich, weil sie eben das reine Denken ist, welches nur sich selbst Gegenstand, mithin für sich seyend, sich selbst entwickelnd und bestimmend, schlechthin bei sich selbst und selbst das reine Beisichseyn ist, — ist so die logische Idee die Freiheit, so folgt von selbst, daß die Natur als das Andersseyn oder die Negation der reinen Idee nur die Nothwendigkeit und damit zugleich der abstrakte Gegensatz der Nothwendigkeit, die Zufälligkeit seyn kann. Denn der wahren Freiheit ist die Zufälligkeit eben so sehr entgegengesetzt als die Nothwendigkeit, weil das Zufällige nur das objektive Willkührliche, ganz Unbestimmbare, die Freiheit dagegen die vernünftige, d. h. gesetzmäßige Selbstbestimmung und damit Bestimmtheit ist. Diese Zufälligkeit im Reiche der Natur ist zugleich, wie Hegel sagt, «die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung der besonderen äußeren Bestimmbarkeit auszusetzen» — oder die Ohnmacht «den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten (Encykl. §. 250.). Die Grundbestimmungen der Hegelschen Naturphilosophie, auf die es uns vorzugsweise ankommt, sind also diese Momente der Aeußerlichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit als Principalmomente des Begriffs der Natur. Wie aber schon in der Phänomenologie und Logik, so zeigt sich auch hier wiederum, daß diese natürliche Aeußerlichkeit ebenfalls nicht ein Stehenbleibendes, Fixirtes, sondern nur ist, indem sie in ihre Negation, in die Innerlichkeit übergeht; und dieses Uebergehen bildet wiederum eine Entwickelung von unterschiedenen Momenten, die sich in der Natur als ein stufenweis aufsteigender Proceß darstellt, dessen Fortschreiten durch eben so viele natürliche Existenzen repräsentirt erscheint. Oder wie Hegel selbst sagt: «die Bewegung der Idee der Natur durch ihren Stufengang ist näher dieß, — — — aus ihrer Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit, welche der Tod ist, in sich zu gehen, um als Lebendiges zu seyn, aber ferner auch diese Bestimmtheit der Idee, in welcher sie nur Leben ist, aufzuheben, und sich zur Existenz des Geistes hervorzubringen, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist.» (Encykl. §. 251.). Die Stufen nun, durch welche dieser Proceß des Insichgehens oder der Aufhebung der Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit hindurchschreitet, sind zunächst die drei Hauptstufen oder Haupttheile der Naturphilosophie: die Mechanik, die Physik und die Organik. Jeder derselben zerfällt wiederum in drei Unterabtheilungen und diese in eben so viele besondere Momente. So schreitet denn die Entwickelung von der äußersten Aeußerlichkeit oder von dem abstrakten Außereinander des Raums und der Zeit in der Mechanik durch alle die verschiedenen Hauptgebiete der Natur hindurch, sie schreitet durch die Begriffe von Raum, Zeit und Ort, von Materie und Bewegung, dem elementarischen Processe, specifischer Schwere, Cohäsion, Klang und Wärme, die im chemischen Processe ihre Spitze und concrete Einheit erhalten, hindurch, bis sie zu den conereten Begriffen der geologischen, der vegetabilischen und der animalischen Natur oder des thierischen Organismus anlangt. Im letzteren hat die Natur ihren Gipfelpunkt erreicht, indem sie es damit zum Begriffe des Lebens gebracht hat. Das innere Triebrad dieser Entwickelung ist wiederum das Princip der absoluten Negativität, d. h. wie bei den Begriffsbestimmungen der Phänomenologie und Logik, so zeigt sich auch hier bei der Begriffsentwickelung der Natur, daß jedes Moment oder Gebiet von selbst in seine Negation umschlägt, oder näher ins Auge gefaßt, begrifflich seine Negation selbst an sich hat und mit dieser Negation zusammen eine andere Stufe oder ein anderes Begriffsmo-

moment der Natur ausmacht. Ich sage ausdrücklich begrifflich. Denn äußerliche Erscheinung ist allerdings dieß Uebergehen und Umschlagen nicht; unmittelbar sehen kann man es nicht, daß die geologische Natur in die vegetabilische sich aufhebt; der Erscheinung nach bleibt vielmehr die Erde Erde, die Pflanze Pflanze. Dieß hat seinen guten Grund und folgt nothwendig aus der Aeußerlichkeit der Natur, kraft deren alle ihre Stufen oder Begriffsmomente äußerlich gegen einander und damit gesondert von einander festgehalten werden. Der Begriff ist in der Natur gegen diese Aeußerlichkeit das Innerliche, Nichterscheinende, und eben darin, daß ihr Begriff ihr nur innerlich ist, ihre Aeußerlichkeit oder Erscheinung von dem Begriffe unterschieden, ihm nicht entspricht, eben darin besteht das Wesen der Natur, eben darum ist sie wesentlich und begrifflich das Andersseyn der Idee, die Aeußerlichkeit ihrer selbst. Der Begriff aber ist es allein, der jene Triebkraft der Negativität in sich hat und wesentlich selbst ist. Jener Proceß der Naturentwickelung durch ihre Stufen und Momente ist daher nur ein begrifflicher, innerlicher, darum aber keineswegs ein blos subjektiver, blos gedachter, sondern vielmehr gerade die Wahrheit der Natur, ihr eigner Begriff, durch dessen immanente Selbstbewegung sie allein zu dem gelangt, was ihr Zweck und Ziel, ihre wahre Wirklichkeit ist.

Diese wahre Wirklichkeit oder die Wahrheit der Natur ist nämlich noch nicht der thierische Organismus, oder der Begriff des Lebens. Das Thier ist noch bloßes Glied seiner Gattung. Es ist nach Hegel zwar Subjekt, aber nur an sich, noch nicht für sich selbst, d. h. es ist noch nicht sich selbst bestimmende und selbstbewußte, und damit wahrhafte vollständige Subjektivität. Es ist vielmehr bestimmt und getragen durch den Begriff seiner Gattung, so daß es nur thun und lassen kann, was in der Naturbestimmtheit der Gattung liegt. Seine Gattungsbestimmtheit ist daher noch eine äußere Macht für das Thier, und wie es in der Begattung seine eigene Wesenheit aus sich entläßt und die Gattung fortpflanzt, so geht es auch in der Gattung unter. Nur die Gattung erhält sich, das einzelne Thier verschwindet mit sei-

nem Tode schlechthin. Mit anderen Worten: das Thier ist noch nicht sich selbst Zweck, sondern sein Zweck ist ihm noch äußerlich im Allgemeinen der Gattung; es ist das Besondere, Subjektive, das aber das Allgemeine, Objektive noch außer sich hat. Der Begriff als Fürsichseyn zwar existirend, hat doch noch nicht sich selbst in seiner Allgemeinheit zum Objekte, sondern diese als Gattung noch außer ihm. Auch diese letzte Aeußerlichkeit der Natur muß aber dem Begriffe und seiner Negativität gemäß sich aufheben. Damit ist denn die Natur und die Natürlichkeit, die eben nur in der Aeußerlichkeit bestand, selbst begrifflich aufgehoben; sie geht so von selbst über in ihre Negation, in den Begriff des Geistes, als der aufgehobenen Natürlichkeit, womit dann zugleich das Andersseyn oder die Negation der Idee negirt ist, und somit die Idee aus ihrem Andersseyn durch die Negation der Negation hindurch zu sich selbst zurückkehrt.

Mit der Negation der letzten Aeußerlichkeit der Natur und damit der Natürlichkeit überhaupt, womit zuerst der Begriff des Geistes auftaucht, geht die Naturphilosophie über in den dritten Haupttheil des Hegelschen Systems in die Philosophie des Geistes, womit das System sich abschließt. Der Geist ist zunächst die aufgehobene Natürlichkeit, die Negation der Natur, und eben damit die Idee, die in der Natur nur in ihrem Andersseyn war, zu sich selbst zurückkehrend und so zum Fürsichseyn kommend. Oder wie Hegel selbst sagt (Encykl. §. 381.): «Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichseyn gelangte Idee ergeben, deren Objekt eben sowohl als das Subjekt der Begriff ist. Diese Identität ist absolute Negativität, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objektivität hat, diese Entäußerung aber aufgehoben und er in dieser sich identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur.» In der Natur nämlich ist die logische Idee oder die Idee an und für sich, sich selbst äußerlich geworden. Diese Aeußerlichkeit aber ist nur, indem

sie sich aufhebt; die sich selbst äußerlich gewordene Idee geht in sich, und kehrt so aus ihrer Aeußerlichkeit zu sich zurück. In dieser Rückkehr ist sie nicht mehr blos äußerlich objektiv sondern eben so sehr innerlich, in sich seyend, subjektiv. In ihrer Subjektivität ist die Idee zugleich absolut für sich, weil ihre Aeußerlichkeit oder natürliche Objektivität, indem sie aufgehoben wird, damit nicht mehr selbständig für sich, sondern eben nur für die Idee ist; zugleich aber ist die Aeußerlichkeit nur die Idee selbst in ihrem Andersseyn, und mithin die für die Idee seyende Objektivität oder natürliche Aeußerlichkeit nur das Fürsichseyn der Idee selbst. Die Idee, indem ihre natürliche Objektivität durch Insichgehen und Rückkehr in die Idee sich aufhebt, schließt sich damit nur mit sich selbst zusammen. Sie ist so die Einheit des Objektiven mit dem Ins- und fürsichseyenden oder dem Subjektiven, und diese Identität, dieß Subjekt-Objekt ist der Geist. Diese Identität aber ist absolute Negativität, weil sie in Wahrheit nur die absolute Selbstvermittelung der Idee mit sich selbst ist, eine Selbstvermittelung, die nach Hegel nur darin besteht, daß die Idee in ihre Negation, in die Aeußerlichkeit der Natur übergeht, diese Negation aber wiederum negirt wird, und in der Negation der Negation die Idee zu sich zurückkehrend, absolut bei sich selbst ist. So sagt denn Hegel weiter: «das Wesen des Geistes ist formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung kann er von allem Aeußerlichen und seiner eignen Aeußerlichkeit, seinem Daseyn selbst abstrahiren; er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen, d. i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich seyn. Diese Möglichkeit ist seine abstrakte fürsichseyende Allgemeinheit in sich — die zugleich auch sein Daseyn und als fürsichseyend sich besondernd und hierin Identität mit sich ist» (Encykl. §. 382.). Die absolute Negativität nämlich, worin eben die Identität von Subjekt und Objekt, der Geist selbst zunächst besteht, ist in der That insofern die Freiheit, als der Geist in dieser absoluten Selbstvermittelung mit sich immer nur bei sich selbst ist, oder als er kraft der Negativität in seinem Andersseyn, das zugleich sich aufhebt, fortwährend bei sich selbst bleibt: indem so dieß Andersseyn, seine natürliche Aeußerlichkeit und Objektivität nur als sich aufhebend ist, ist er zugleich die absolute Macht über dasselbe, in Folge dessen er auch von allem Aeußerlichen, ja von seinem eignen äußeren Daseyn frei abstrahiren kann. Eben damit, daß dieß Andere oder die Natur nur sein Andersseyn, seine eigne sich aufhebende Negation, mithin kein Fremdes für ihn, sondern nur er selbst in seinem Andersseyn ist, eben damit ist er dann auch das schlechthin Allgemeine. Zugleich aber ist er kraft derselben Negativität, kraft deren er in seiner Objektivität nur für seine Subjektivität ist, absolutes Fürsichseyn. Die Allgemeinheit ist daher fürsichseyende Allgemeinheit. Das Allgemeine, das für sich ist, ist aber zugleich nicht mehr das abstrakt Allgemeine, sondern in seinem Fürsichseyn bezieht es sich nur auf sich, gehört nur sich selbst an, und ist somit zugleich das Besondere, — oder das Allgemeine, das sich selbst besondernd, in seiner Besonderheit sich wiederum mit sich selbst zusammenschließt und so Identität mit sich ist. Seine Besonderheit aber ist zugleich seine Bestimmtheit, die er sich selbst giebt; und diese ist seine Manifestation — oder wie Hegel selbst sagt: «seine Bestimmtheit und sein Inhalt ist eben nur sein Sichoffenbaren, und somit ist seine Möglichkeit unmittelbar unendliche, absolute Wirklichkeit» (§. 383.).

Ich habe den Begriff des Geistes so weitläufig behandelt, weil sich daraus ergiebt, daß nach Hegel gerade das Wesen des Geistes selbst in jener absoluten Negativität besteht, die wir bisher als den Pulsschlag der Begriffsentwickelung, als das Princip der Bewegung des ganzen Systems kennen gelernt haben. — Nachdem in diesem Sinne der Begriff des Geistes im Allgemeinen wie er zunächst aus der Negation der Natur sich ergiebt, festgestellt worden, beginnt nun die nähere Entwickelung desselben, die eben nur sein Sichselbstbestimmen, seine Manifestation ist. Der erste Theil der Philosophie des Geistes ist die Begriffsentwickelung des subjektiven Geistes. Der Geist nämlich ist vermittelst der Negation oder des Insichgehens der Natur geworden. Mithin hat er sein Werden zu seiner Voraussetzung,

d. h. er hat jenes Insichgehen, wodurch die natürliche Aeußerlichkeit und Mannichfaltigkeit des leiblichen Daseyns zur Innerlichkeit und Einheit, die zugleich nicht mehr Vereinzelung, sondern einfache Allgemeinheit ist, aufgehoben worden, zu seiner Voraussetzung, oder zu seinem Anfange, worin er Seele, noch nicht Geist ist. Dieß ist es unstreitig, was Hegel mit dem §. 388. der Encyklopädie meint, mit welchem er die Anthropologie als den ersten Theil der Lehre vom subjektiven Geiste beginnt. Der Paragraph lautet nämlich: «der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden. Außerdem, daß in der Idee überhaupt dieß Resultat die Bedeutung der Wahrheit und vielmehr des Ersten gegen das Vorhergehende hat, hat das Werden oder Uebergehen im Begriffe die bestimmtere Bedeutung des freien Urtheils. Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt, und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelheit außersichseyende, sondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er Seele, noch nicht Geist ist.» Das Werden des Geistes nämlich, in welchem er doch einer Seits noch nicht Geist ist, ist anderer Seits doch zugleich sein Werden, er selbst als Werdender. Die Natur also, die als sich aufhebend, eben dieß Werden des Geistes ist, weil sie sich ja zum Geiste aufhebt, ist zwar sonach die Voraussetzung des Geistes als des daseyenden, wirklichen Geistes, zugleich aber ist umgekehrt der Geist die Voraussetzung oder das Erste der Natur, weil letztere als sich aufhebend eben nur der werdende Geist ist. In diesem Werden ist nun aber das letzte Moment jene in der Aufhebung begriffene letzte Aeußerlichkeit der Natur oder «die nicht mehr in leiblicher Einzelheit außersichseyende, sondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit» des animalischen Lebens. Und dieß ist es, was Hegel die Seele, den nochnichtseyenden, werdenden Geist nennt, die Voraussetzung, in der der Geist sich selbst voraussetzt, oder die eben nur seine Voraussetzung ist.

Ich nehme, meine Herren, so bestimmte Rücksicht auf die Uebergänge von einem Theile des Hegelschen Systems zum anderen, ich suche nur gerade die Uebergänge Ihnen verständlich zu machen, während ich alles Uebrige nur andeu-

te, weil es uns ja zunächst hauptsächlich darauf ankommt, die Zusammenfügung und Construktion des Ganzen, den Pulsschlag und Rhythmus seiner Bewegung kennen zu lernen. Auf die vornehmsten einzelnen Punkte wird erst später, nachdem wir den Mittelpunkt des Ganzen gefunden haben, die Aufmerksamkeit zu richten seyn.

Nachdem nun in jener Weise der Begriff der Seele sich ergeben hat, so entwickelt sich derselbe wiederum kraft der immanenten Negativität von selbst zum Begriffe des Bewußtseyns. Mit diesem beginnt dann die zweite Unterabtheilung in der Lehre vom subjektiven Geiste: die Phänomenologie des Geistes. Hier also ist es, wo sich die Phänomenologie, die wir zuerst als Einleitung in die Philosophie und Begründerin des philosophischen Standpunkts kennen gelernt haben, in das System selbst einreiht. Die drei Hauptmomente der Phänomenologie sind das Bewußtseyn, das Selbstbewußtseyn, und die Vernunft. Die Vernunft ist es, in der das Ich sich nicht nur mit dem anderen Ich, sondern mit der Objektivität überhaupt zusammenschließt, und in der sonach, wie wir schon gesehen haben, das Ich sich selbst als alle Realität und Wahrheit weiß. Erst damit ist der Geist als Geist, und hat sodann in der dritten Unterabtheilung dieses sein Geistseyn nur näher zu entwickeln. Diese Entwickelung führt bei Hegel den Namen der Psychologie. «Sie betrachtet, wie Hegel sagt (§. 440.), weil der Geist hier als Geist, als die Wahrheit der Seele und des Bewußtseyns sich zeigt, die Vermögen oder allgemeinen Thätigkeitsweisen des Geistes als solche,» zunächst die theoretischen Thätigkeitsweisen, nämlich 1) das Anschauen oder Wahrnehmen, 2) das Vorstellen und innerhalb dessen a) die Erinnerung, b) die Einbildungskraft und c) das Gedächtniß; endlich 3) das Denken. Demnächst die praktischen Thätigkeitsweisen und damit 1) das praktische Gefühl, 2) die Triebe und 3) die Willkühr und die Glückseligkeit. Aus der dialektischen Entwickelung der letzten beiden Momente entspringt der Begriff des freien Willens, mit welchem dann die Lehre vom subjektiven Geiste in die Lehre vom objektiven Geiste oder in die Rechtsphilosophie übergeht.

Die Rechtsphilosophie hat Hegel wiederum in einem besonderen Werke, das zuerst 1821 erschienen und seitdem mit erläuternden aus seinen Vorlesungen entnommenen Bemerkungen in der Gesammtausgabe seiner Werke wieder abgedruckt ist, selbständig behandelt. Sie umfaßt zugleich die Entwickelung des Begriffs des Staats. Er geht dabei von dem aus der Psychologie resultirenden Begriffe des freien Willens aus. Dieser ist zunächst unmittelbar, oder das Erste ist das Seyn des freien Willens, das eben als Seyn das Unmittelbare ist. In seiner Unmittelbarkeit ist der freie Wille zugleich einzelner, und damit als Person. Mit andern Worten, der freie Wille ist zunächst und unmittelbar im einzelnen Menschen vorhanden, der im Bewußtseyn seiner Freiheit Person ist. Aber weil so der freie Wille noch ein ganz unmittelbarer einzelner ist, so ist er noch ohne alle innere Bestimmtheit und Erfüllung seiner selbst aus sich selbst; denn diese setzt Vermittelung voraus. Er hat die Erfüllung noch nicht an ihm selbst, sondern noch äußerlich an einer äußeren Sache; er macht die äußere Sache zu seinem Inhalte. Und sofern Ich in diese äußere Sache, die als ein Willenloses ohne Recht und Selbständigkeit, ein bloßes Accidens für mich ist, meinen persönlichen Willen hineinlege, so daß nun die Sache nicht mehr eine Willenlose ist, so ist sie damit mein, Ich habe Eigenthum an ihr, und dieß ist mein Recht, der Grundbegriff des Rechts überhaupt. — Dieser Begriff des Rechts als des formellen abstrakten Rechts entwickelt sich dann wiederum kraft der ihm immanenten Negativität vom Eigenthumsbegriffe aus durch die Begriffe des Vertrags und des Unrechts, in das es kraft jener Negativität umschlägt, zum Begriffe der Moralität. Die Moralität nämlich ist wiederum der Gegensatz gegen den Begriff des Rechts, die Negation desselben. Denn in der Sphäre des Rechts ist der freie Wille ein ganz äußerliches Daseyn, in nur formeller abstrakter Weise; das Recht im Unterschiede von der Moralität ist gar nichts anderes als dieß unmittelbare äußerliche Daseyn des freien Willens an und in einer äußeren Sache. Allein kraft der dem Begriffe immanenten Negativität schlägt diese Aeußerlichkeit wiederum um in die Innerlichkeit. Der

freie Wille geht in sich oder er reflektirt sich in sich, so daß er, wie Hegel sagt, «sein Daseyn innerhalb seiner selbst hat.» (Encykl. § 487.). Das Insichgehen ist durch das Begriffsmoment des Unrechts, die Negation des Rechts, vermittelt. Im Unrecht zeigt sich nämlich, daß der einzelne, unmittelbare, blos persönliche Wille keineswegs an sich das Recht ist, daß er vielmehr, wenn er sich im Unrecht, im Betruge und Verbrechen die Macht anmaßt über das Recht, an sich nichtig ist, und folglich nur in der Identität mit dem allgemeinen Willen, Wahrheit und Realität hat (Encykl. §. 502.). Es tritt damit also die Beziehung des einzelnen persönlichen Willens auf den allgemeinen Willen ein oder der Begriff des freien Willens entwickelt sich weiter zu den Reflexionsbestimmungen des Einzelnen und Allgemeinen. Indem aber der freie Wille in dieser seiner Reflexion in sich reflektirt ist, hat er seine Erfüllung und Bestimmtheit nicht mehr wie im abstrakten Rechte an einer äußeren Sache, sondern in sich selbst: die Willensbestimmtheit hat ihr Daseyn in ihm und ist als die seinige; und nur was er so als seine Willensbestimmtheit weiß, läßt er sich, so weit es äußerlich als seine Handlung hervorgetreten ist, zurechnen (§ 503. f.). Diese Freiheit, seinen Willen als den seinigen, als die eigne Selbstbestimmung zu haben und nur so weit für seine Handlungen verantwortlich zu seyn, als sie Aeußerungen dieses freien eignen Willens sind, ist die moralische Freiheit, der Standpunkt der Moralität. Auf ihm erst kann vom Vorsatze, von der Absicht und dem Interesse oder Wohle des Subjekts, so wie vom Guten und Bösen die Rede seyn. Und durch diese Momente hindurch entwickelt sich dann auch der Begriff der Moralität fort zum Begriffe der Sittlichkeit. Im Bösen nämlich erreicht jene subjektive, fürsichseyende Freiheit ihre absolute Spitze auf der sie sich selbst negirt. Indem in der Sphäre der Moralität das Subjekt sich zuletzt in einen allseitigen Widerspruch der mannichfaltigen Pflichten gegen einander verwickelt sieht, und deshalb unter ihnen eine Wahl treffen muß, so erfaßt es damit sich selbst in der abstrakten Unendlichkeit seiner Subjektivität, «für welche der allgemeine Wille, das Gute, Recht

und Pflicht sowohl ist als nicht ist, indem sie sich als das Wählende und Entscheidende darüber weiß;» — und so entscheidend, gegen das Gute, Allgemeine, «den Inhalt eines subjektiven Interesses sich gebend» ist es böse (§. 511.). Allein der sogenannte gute, moralische Mensch, der auf seine moralische Gesinnung sich verlässend, seinem eignen Wissen und Gewissen folgt, und so in jenem Conflikte der Pflichten *sein* Gewissen, d. h. ebenfalls sich selbst, als Richter, als wählend und entscheidend über das Allgemeine, über Recht und Pflicht einsetzt, thut in Wahrheit ganz dasselbe als der Böse. Das Gewissen oder das abstrakte moralische Gute und das Böse sind nur die beiden Formen jener abstrakten Unendlichkeit der Subjektivität, die unmittelbar in einander übergehen. Indem aber so das Böse in das Gute sich verkehrt, und damit das Eine wie das Andere sich selbst aufhebt, zeigt sich dieser ganze Standpunkt der subjektiven moralischen Unendlichkeit in seiner Nichtigkeit. «Das *Böse* als die innerste Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist dasselbe was die *gute Gesinnung* des *abstrakten* Guten, — das ganz abstrakte *Scheinen*, das unmittelbare Verkehren und Vernichten seiner selbst» (§. 512.). Mit anderen Worten: indem der subjektive moralische Wille gerade auf seiner höchsten Spitze, auf jenem Standpunkte der abstrakten Unendlichkeit seiner selbst, auf dem er sich die Entscheidung über den allgemeinen Willen oder über das Gute, Recht und Pflicht anmaßt, in sich selbst sich aufhebt, und nur als abstraktes Scheinen, Verkehren und Vernichten seiner selbst sich ausweist, ist damit die Negation oder der Gegensatz, in den der einzelne subjektive Wille gegen das Allgemeine sich stellte, negirt, und mit dieser Negation der Negation das Allgemeine als das absolut Affirmative, das seine Negation überwunden hat, hergestellt. Zugleich aber ist es eben damit um das negirte Moment, d. h. um den subjektiven moralischen Willen reicher. Letzterer ist als aufgehoben zum immanenten Momente des allgemeinen Willens geworden, und eben diese Einheit des allgemeinen Willens, des Rechts und der Pflicht mit dem subjektiven Willen des Einzelnen ist der Begriff der *Sittlichkeit*.

Sie sehen hieraus, meine Herren, wie auch innerhalb der Moralphilosophie bei Hegel die sogenannte absolute Negativität der Lebensfunke und Pulsschlag der ganzen Entwickelung, die Form des Begriffs oder seine Selbstbewegung ist, durch die er sich selbst entfaltet und überall die Momente seiner selbst herausstellt.

Die Sittlichkeit hat nun ihre Realität und Objektivität im *Staate*, dessen Begriff im dritten Theile der Rechtsphilosophie entwickelt wird. Der Staat aber ist nur wirklich im besonderen Volksgeiste. Allein dieser in seiner Besonderheit als beschränkter Geist ist ein untergeordnetes, endliches Daseyn und geht daher über in die allgemeine *Weltgeschichte*, deren Moment er ist, und «deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, das Weltgericht darstellt» (§. 548.); d. h. die Weltgeschichte hat wiederum zum Princip ihrer Entwickelung und Bewegung die *dialektische* Form oder die absolute Negativität, durch welche die Besonderheit und Beschränktheit der einzelnen Volksgeister negirt, und der allgemeine Geist, der in den besonderen Volksgeistern wirklich und deren Substanz ist, von dieser Borniertheit gereinigt wird. «Diese Bewegung [der Weltgeschichte], sagt Hegel, ist die Befreiung der geistigen *Substanz* [von ihren Besonderheiten], — die That, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst *an sich* seyende Geist es zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seyenden Wesens bringt, und sich auch zum äußerlich *Allgemeinen*, zum *Weltgeiste* wird» (§. 549.). Der Weltgeist also ist der Geist der Weltgeschichte, d. h. die Affirmativität des allgemeinen Geistes, welche durch die Dialektik der Völkergeister, durch die Negirung oder Aufhebung derselben in ihrer Besonderheit und Beschränktheit, fortwährend resultirt; er ist es, der die Substanz und Wirklichkeit dieser sich selbst aufhebenden Volksgeister bildet, und eben damit zugleich das regierende Agens der weltgeschichtlichen Entwickelung ist, die nur in jener Negativität der Volksgeister besteht.

Allein der Weltgeist in seiner Weltlichkeit, sofern er doch nur in den mannichfaltigen Volksgeistern und deren Dia-

lektik seine Wirklichkeit hat, ist damit noch immer mit den Aeußerlichkeiten und den Gegensätzen der Endlichkeit behaftet, die dem endlichen weltlichen Daseyn überhaupt ankleben. Diese Gegensätze müssen sich aufheben, vom Geiste selbst negirt werden. «Es ist, sagt Hegel, der in der Sittlichkeit denkende Geist, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeist in seinem Staate und dessen zeitlichem Interesse, dem Systeme der Gesetze und der Sitte hat, in sich aufhebt, und sich zum Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit erhebt, ein Wissen, das jedoch selbst die immanente Beschränktheit des Volksgeistes hat. Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volkgeister und seine eigne Weltlichkeit abgestreift, erfaßt seine concrete Allgemeinheit und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die Vernunft frei für sich und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte nur als seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind» (§. 552.). Was Hegel damit meint, werden wir sogleich einsehen, wenn wir uns erinnern, was sein Begriff der Sittlichkeit war. Die Sittlichkeit ist die Einheit des subjektiven moralischen Willens mit dem allgemeinen an sich seyenden Wille oder dem Guten an sich. In dieser Einheit realisiren die einzelnen Subjekte, die zunächst nur die Einheit ihrer Abstammung, ihre Nationalität verbindet, den Begriff des Staats als ihre wahre substantielle Einheit; die Sittlichkeit ist die Substanz des Volksgeistes, und die mannichfaltigen Volksgeister wiederum gehen dialektisch zusammen in den Begriff des Weltgeistes. Die Sittlichkeit also ist auch die wahre Substanz des Weltgeistes, kraft deren er die Besonderheit und Beschränktheit der einzelnen Volksgeister negirt. Die Sittlichkeit reinigt daher zugleich den Weltgeist von diesen Aeußerlichkeiten und Gegensätzen der Endlichkeit, und indem sie als denkender Geist von sich weiß und in ihrem Wissen gerade jene Aeußerlichkeiten sich aufheben, erhebt sich letzteres zum Wissen des absoluten Geistes. Die Träger der Sittlichkeit aber sind die einzelnen sittlichen Subjekte, in denen dann auch dieß Wissen des absoluten Geistes lebendig wird. Sie sind aber nur sittlich, indem sie die Reinigung ihres Wissens von der subjektiven Meinung und die Befreiung ihres Willens von der natürlichen Selbstsucht der Begierde vollbracht haben. Erst damit kommen sie zum Wissen des absoluten Geistes, d. h. zur wahren Religion und Religiosität. So verstehen wir es, wenn Hegel (indem er zugleich auf das Moment der Negation aufmerksam macht, durch die allein dieß Resultat gewonnen worden) sagt: «das Endliche von dem hier ausgegangen wird, ist das reelle sittliche Selbstbewußtseyn; die Negation, durch welche es seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt, ist die in der sittlichen Welt wirklich vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjektiven Meinung und Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde. Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität geht nur aus der Sittlichkeit hervor, und ist die denkende, d. h. der freien Allgemeinheit ihres concreten Wesens bewußtwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewußt; außerhalb des sittlichen Geistes ist es daher unmöglich wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen.» (Anmerk. zu §. 552.).

Indem so der Uebergang gewonnen ist zum Begriffe oder vielmehr zum Wissen des absoluten Geistes und damit zum Begriffe der Religion und Religiosität, sind wir zugleich bei dem Anfange der dritten Abtheilung der Philosophie des Geistes angelangt, welche vom absoluten Geiste handelt. Sie eröffnet Hegel mit dem Satze (Encykl. §. 553.): «Der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geiste. Daß diese [Realität] in der Identität mit jenem [dem Begriffe] als das Wissen der absoluten Idee sey, hierin ist die nothwendige Seite, daß die an sich freie Intelligenz zu ihrem Begriffe befreit sey, um die dessen würdige Gestalt zu seyn. Der subjektive und der objektive Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der Realität oder der Existenz ausbildet.» Und fährt dann (§. 554.) fort: «Der absolute Geist ist eben so wenig in sich seyende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität, die Eine und allgemeine Substanz, als geistige, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist. Die Religion, wie diese höchste

Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, ist eben so sehr als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend, als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.» Der Sinn dieser beiden Paragraphen, die das Wissen des absoluten Geistes etwas näher bestimmen, wird an Deutlichkeit gewinnen, wenn wir uns erinnern, daß der Geist überhaupt die Negation der Natur als seiner Negation und somit die aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrende absolute Idee ist, und daß zunächst und unmittelbar der Geist als das einzelne (menschliche) Subjekt sich vorfindet. Der einzelne Geist erhebt sich durch die Entwickelung des subjektiven und objektiven Geistes und damit durch die Weltgeschichte zum Träger des allgemeinen Weltgeistes, und endlich zum Wissen des absoluten Geistes. In diesem Wissen aber, welcher das Sichwissen der in den sittlichen Subjekten real existirenden Sittlichkeit ist, faßt er sich als Eins mit dem allgemeinen absoluten Geiste, — als Moment desselben oder als das endliche, in seiner Endlichkeit sich an den absoluten Geist aufgebende und aufhebende Ich. Eben darin aber besteht die Realität des absoluten Geistes. Indem die endlichen Geister in ihrer Sittlichkeit und ihrem Wissen den Begriff des absoluten, als der concreten Einheit des allgemeinen und besonderen, des endlichen und unendlichen Geistes haben, und zugleich als seine Momente, als ihrem Begriffe (der selbst diese Einheit ist) entsprechend, die Realität, die äußerlich wahrnehmbare Existenz dieser Einheit sind, so ist in der That in ihrem Wissen der Begriff und die Realität des absoluten Geistes zur Identität zusammengegangen, oder wie Hegel sagt, «die an sich freie Intelligenz ist zu ihrem Begriffe befreit,» d. h. der menschliche Geist ist im Wissen des absoluten Geistes zum Anundfürsichseyn gekommen, «um so die des Begriffes würdige Gestalt zu seyn.» — Nunmehr werden Sie auch besser verstehen, was Hegel meint, wenn er fortfährt: «der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seyende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität;» — die absolute Idee, oder wie wir jetzt sagen können, der absolute Geist ist nämlich nur, indem er aus seinem logischen Anundfürsichseyn in sein Andersseyn als in die Natur übergeht, in dem endlichen Geiste als jenem Wissen sich selbst erfaßt und so in sich zurückkehrt. Nur ist dieß Uebergehen und Zurückkehren nicht ein Zeitliches, so daß die Idee logisch an und für sich wäre, und dann überginge ꝛc., sondern es ist ein ewiger Akt, in welchem Anfang, Mittel und Ende in Eins zusammenfallen, und der die ganze Zeitlichkeit nur zu seinem Momente hat. Eben darum ist der Geist nicht blos jenes Insichzurückkehren, sondern auch Insichseyn und Zurückgekehrt seyn. Er ist so «die Eine und allgemeine Substanz, als geistige Substanz, die sich selbst urtheilt in sich und in ein Wissen, für welches sie als diese Eine und allgemeine geistige Substanz ist;» d. h. der absolute Geist ist der absolute Unterschied seiner selbst und jenes Wissens des zur wahren Sittlichkeit erhobenen endlichen Geistes von ihm, oder er unterscheidet sich selbst in sich in die beiden Seiten seines substanziellen Seyns und jenes Wissens von ihm, für welches er ist. Indem er aber nur sich selbst in sich selbst unterscheidet, so ist dies Wissen des endlichen Geistes von ihm nur sein eignes Begriffsmoment, sein eignes Wissen von sich. Darum schließt dann Hegel: «die Religion, wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, ist eben so sehr als vom Subjekte [d. h. vom endlichen Geiste] ausgehend und in denselben sich befindend, als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.»

Dieß Wissen des endlichen Geistes vom absoluten, oder wie Hegel sich auch ausdrückt «das subjektive Bewußtseyn des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Proceß, dessen unmittelbare und substanzielle Einheit der Glaube in dem Zeugniß des Geistes als die Gewißheit von der objektiven Wahrheit ist» (§. 555.). Mit anderen Worten: das Wissen oder subjektive Bewußtseyn des absoluten Geistes ist wiederum zunächst ein unmittelbares, das dann aber zur Vermitteltheit oder zur Form des Begriffs als der in sich unterschiedenen, vermittelten Identität fortgeht. So ist dieß Wissen ein Proceß, dessen unmittelbare und substanzielle Einheit der Glaube ist oder die in dem Zeugniß des Geistes liegende unmittelbare Gewißheit von der objektiven Wahrheit, die eben der absolute Geist ist.

In diesem Processe ist nun dann «die unmittelbare Gestalt dieses Wissens — — die concrete Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideals, — der aus dem subjektiven Geiste geborenen concreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen der Idee, zu deren Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt ist, das die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt, — die Gestalt der Schönheit.» (§. 556.). Das erste Moment in jenem Entwickelungsprocesse des Wissens des absoluten Geistes ist also die Kunst oder der Standpunkt der künstlerischen Anschauung, für welche der absolute Geist die Form des Ideals, die Gestalt der Schönheit hat. — In dieser Anschauung aber zersplittert sich nothwendig der substanzielle Inhalt in viele selbständige Gestalten (vgl. §. 572.), weil eben das Ideal nur als concrete und damit einzelne Gestalt gefaßt und dargestellt werden kann. Diese Vielheit aber hebt sich nothwendig kraft der absoluten Negativität zur Einheit und Totalität auf, und damit ist die Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens, wie es in der künstlerischen Anschauung sich zeigt, aufgehoben. Der absolute Geist ist nicht mehr in der Vielheit der einzelnen idealen Gestalten, in denen er mit der äußeren Erscheinungsweise oder der Form der erscheinenden Welt und darin mit der Natur zur Identität zusammen geschlossen war, sondern «der absolute Geist ist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens, dem Inhalte nach der anundfürsichseyende Geist der Natur und des Geistes, [d. h. des subjektiven endlichen Geistes]; der Form nach ist er zunächst für das subjektive Wissen der Vorstellung. Diese giebt den Momenten seines Inhalts einer Seits Selbständigkeit, und macht sie gegeneinander zu Voraussetzungen und aufeinander folgenden Erscheinungen, und zu einem Zusammenhange des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen, anderer Seits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Cultus auch aufgehoben» (§. 565.). In dieser Form ist das Wissen des absoluten Geistes die Religion im engeren Sinne, das zweite Moment im Processe der Entwickelung des subjektiven Bewußtseyns des absoluten Geistes. Sie ist ihrem wahren Begriffe nach nothwendig geoffenbarte, von Gott selbst geoffenbarte Religion, weil es eben der Begriff des absoluten Geistes ist, für das Wissen des endlichen Geistes zu seyn, d. h. sich selbst zu manifestiren (§. 564.). Die geoffenbarte Religion hat zu ihrem Inhalte die absolute Wahrheit: Gott oder der absolute Geist ist in Wahrheit der anundfürsichseyende Geist der Natur und des Geistes; aber sie hat diesen Inhalt noch in der Form der Vorstellung, als ein Zusammenhang des Geschehens nach äußeren endlichen Reflexionsbestimmungen. Für die Vorstellung ist daher auch der absolute Geist selbst zunächst noch ein Aeußeres, außer dem vorstellenden Subjekte. Oder wie Hegel sagt: «die objektive Totalität des absoluten Geistes ist die an sich seyende Voraussetzung für die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjekts, für dasselbe daher zunächst ein Anderes und Angeschautes, aber die Anschauung der an sich seyenden Wahrheit» (§. 570.). Allein weil der absolute Geist an sich der anundfürsichseyende Geist der Natur und des endlichen Geistes und somit in Wahrheit mit dem endlichen Geiste Eins ist, so ist auch das einzelne Subjekt «vermittelst des Glaubens an diese an sich vollbrachte Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit [d. h. Gottes und des Menschen], die Bewegung, seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eignen Willens sich zu entäußern und mit seinem Ansich in dem Schmerze der Negativität sich zusammenzuschließen, und so als vereint mit dem Wesen [dem absoluten Geiste] sich zu erkennen, — welches [Wesen] durch diese Vermittelung sich als inwohnend im Selbstbewußtseyn bewirkt und die wirkliche Gegenwärtigkeit des anundfürsichseyenden Geistes als des allgemeinen ist» (§. 570.). Mit andern Worten, weil an sich oder in Wahrheit der göttliche und menschliche Geist im absoluten Geiste zur concreten Identität oder zu unterschiedener Einheit ewig zusammengefaßt sind, so hebt sich auch die religiöse Vorstellung, für welche Gott ein Anderes, Angeschautes ist, auf, indem sie als Moment des Geistes (welcher wesentlich fortschreitende Selbstmanifestation und damit Selbsterkenntniß ist) die Bewegung zur

Erkenntniß der ansichseyenden Wahrheit ist; — oder das religiöse Subjekt schließt im Glauben, in welchem es sich an den absoluten Geist aufgiebt und seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eignen Willens sich entäußert, mit dem absoluten Geiste sich zusammen; es schließt sich so mit seinem eignen Ansich zusammen, weil eben sein Ansich seine Einheit mit dem Göttlichen ist, eben so wie umgekehrt das Göttliche an sich Eins ist mit dem Menschlichen. Durch diese Vermittelung hat dann das allgemeine Wesen oder der absolute Geist sich selbst als inwohnend im Selbstbewußtseyn des subjektiven einzelnen Geistes bewirkt, und ist so der wirkliche allgemeine Geist.

Als dieser wirkliche allgemeine Geist ist dann Gott oder die absolute Idee Gegenstand der Philosophie. Sie faßt die Totalität des absoluten Geistes, welche die religiöse Vorstellung in Form eines zwar zusammenhängenden, aber nach zeitlichen Reflexionsbestimmungen sich verlaufenden Geschehens vorstellt, so wie den in viele selbständige Göttergestalten zersplitterten Inhalt der künstlerischen Anschauung nicht nur zu Einem Ganzen zusammen, sondern vereint auch die Formen, in welchen die Kunst und Religion den absoluten Inhalt haben, in die einfache geistige Anschauung, und erhebt sie dadurch zum selbstbewußten Denken. «Ihr Wissen ist damit der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion, in welchem das in deren Inhalte Verschiedene als nothwendig und dieß Nothwendige als frei erkannt ist» (§. 572.). Sie ist die Einheit der Kunst uud Religion, indem sie den dialektischen Proceß, durch welchen die Formen der Kunst und Religion sich aufheben und zu Momenten der absoluten (philosophischen) Form des Begriffs sich verklären, zu ihrem eignen Inhalte hat, und somit nicht nur die in der dialektischen Entwickelung des Denkens liegende Nothwendigkeit dieser untergeordneten Formen, sondern auch die Nothwendigkeit ihrer Aufhebung zur absoluten Form, und diese als die freie Sebstbestimmung und Selbstentwickelung des absoluten Geistes erkennt. Eben damit hat sie den absoluten Geist in seiner wahren absoluten Form zu ihrem Inhalte; diese Form ist die des Begriffs oder die dialektische, methodische Entwickelung des absoluten Begriffs durch das Schwungrad der absoluten Negativität; und nur dadurch, daß sie die absolute Idee in dieser Form zu ihrem Inhalte, oder ihr Wissen des absoluten Geistes diese Form hat, ist sie von der Kunst und Religion unterschieden und zugleich die höchste absolute Spitze in jenem Processe der Entwickelung des subjektiven Bewußtseyns des absoluten Geistes, die Spitze, auf welcher sich dasselbe nicht nur in der absoluten Wahrheit seines Inhalts, sondern auch in der absolut wahren Form seiner selbst erfaßt, — der Schlußstein des ganzen Systems.

Zweite Vorlesung.

Das Princip der Hegelschen Philosophie: die absolute Methode.

Wir haben in unserer ersten Vorlesung das Hegelsche System vollständig umschrieben, und überall seine Entwickelung und Zusammenfügung darzuthun gesucht. Wir haben überall gesehen, daß das Princip dieser Entwickelung die von Hegel sogenannte absolute Negativität ist, d. h. das Umschlagen der Position in die Negation, in das Andere ihrer selbst, das aber wiederum sich selbst aufhebt oder negirt, so daß die Position wieder hergestellt wird, aber als Negation der Negation oder als Affirmation, die als solche zugleich die concrete unterschiedene Einheit der Position und Negation ist oder diese Gegensätze zu ihren aufgehobenen immanenten Momenten hat. Dieses Princip der Bewegung des spekulativen Denkens oder das Princip der Begriffsformirung, indem der Begriff selbst nichts anders ist als die concrete Einheit des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen oder das Uebergehen des Allgemeinen in seine Negation, das Besondere, zur Einheit beider im Einzelnen, — dieß Princip der Denkbewegung und Begriffsformirung bewährte sich nicht nur in der Phänomenologie, sondern trat auch sogleich an der Spitze der Logik hervor, indem das reine Seyn sich auswies in Nichts und dieses umgekehrt in das Seyn überzugehen, so daß die Wahrheit beider ihre Einheit im Werden war. Wir verfolgten dieß Princip der absoluten Negativität zunächst durch die Haupttheile der Logik. Wir sahen aber auch weiter, daß die absolute Idee an und für sich, mit deren Begriffe die Logik schließt, oder die logische Idee, sich aus sich entlassend, in ihr Andersseyn in die Natur als das Außersichseyn oder die Aeußerlichkeit der Idee überging, diese dann wiederum sich selbst aufhob, und so als Aufhebung der Natur oder als die Negation des Andersseyns,

der Negation der logischen Idee, der Begriff des Geistes sich ergab. Der Geist aber oder die Rückkehr der Idee zu sich selbst, war (worauf ich ausdrücklich aufmerksam machte) selbst die absolute Negativität, indem er selbst, als die logische Idee, aus seinem reinen noch abstrakten Anundfürsichseyn, in sein Andersseyn oder die Natur übergehend, dieß Andersseyn aufhob, in sich zurücknahm, und so als Negation der Negation zu sich zurückgekehrt, sich mit sich selbst zur absoluten Identität zusammenschloß, in dieser Identität aber eben nur das Subjekt-Objekt war, das in seiner Subjektivität wie Objektivität absolut bei sich selbst ist.

Danach nun kann es durchaus keinem Zweifel unterliegen, daß das formale Grundprincip der Hegelschen Philosophie, der formale Mittelpunkt des ganzen Systems, wonach wir zunächst suchten, das Princip der absoluten Negativität oder die dialektische Methode des Denkens ist. Hegel selbst erklärt dieß auch ausdrücklich, wenn er sagt (Logik I, S. 40. f.): «Bisher hatte die Philosophie ihre Methode noch nicht gefunden, sie betrachtete mit Neid das systematische Gebäude der Mathematik, und borgte sie von ihr oder behalf sich mit der Methode von Wissenschaften, die nur Vermischungen von gegebenem Stoffe, Erfahrungssätzen und Gedanken sind, — oder half sich auch mit dem rohen Wegwerfen aller Methode. Die Exposition dessen aber, was allein die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaften seyn kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst; denn die Methode ist das Bewußtseyn über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts. Ich habe in der Phänomenologie des Geistes ein Beispiel von dieser Methode an einem concreteren Gegenstande, an dem Bewußtseyn aufgestellt. Es sind hier Gestalten des Bewußtseyns, deren jede in ihrer Realisirung sich zugleich selbst auflöst, ihre eigne Negation zu ihrem Resultate hat, und damit in eine höhere Gestalt übergegangen ist. Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, — ist die Erkenntniß des logischen Satzes, daß das Negative eben so sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null,

in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultirt; — was eigentlich eine Tautologie ist; denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultirende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten. — In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden, — und in unaufhaltsamen, reinen, von Außen nichts hereinnehmenden Gange sich zu vollenden.» Hegel setzt noch hinzu: «Wie würde ich meynen können, daß nicht die Methode, die ich in diesem Systeme der Logik befolge — oder vielmehr die dieß System an ihm selbst befolgt, — noch vieler Vervollkommnung, vieler Durchbildung im Einzelnen fähig sey, aber ich weiß zugleich, daß sie die einzig wahrhafte ist.»

Hier haben wir also von Hegel selbst eine mehr populär gehaltene Beschreibung seiner Methode, und zugleich die Versicherung, daß dieselbe allein das formale Grundprincip aller Philosophie sey.

Allein sie ist bei Hegel nicht blos das formale, sondern auch das reale oder materiale Grundprincip, auch der Mittelpunkt des Inhalts des Systems oder das, was man den Grundgedanken desselben nennen kann. Davon können wir uns am besten überzeugen, wenn wir den Anfang der Logik noch einmal betrachten. Hier ist das reine an sich durchaus Bestimmungs- und Inhaltslose, mithin rein formale Seyn in der That nur das Uebergehen in das Nichts, und das Nichts nur das Uebergehen in das Seyn; ihre Wahrheit, wie Hegel sagt, ist eben nur das Werden in seinen beiden Formen des Entstehens und Vergehens. Das Werden selbst ist nur die Identität dieser beiden Formen, deren

somit ebenfalls nur formale Momente das Seyn und das Nichts sind. Die Logik beginnt also mit einer durchaus leeren, Inhaltslosen, rein formalen Denkbestimmung; zu einem concreten Inhalte kommt sie angeblich erst durch die Fortbewegung der Methode. Allein einen wahrhaft realen, von der Form unterschiedenen Inhalt kann sie dadurch offenbar nicht gewinnen; der Inhalt, den sie erhält, ist nur ihre eigne methodische Bewegung, die Bewegung des reinen Denkens, das sich selbst in seine Momente unterscheidet und so sich seine unterschiedene Bestimmtheit giebt. Mit anderen Worten: das abstrakte logische Denken durch seinen ganzen Verlauf hindurch unterscheidet sich nur in sich in mannichfaltige Denkbestimmungen, die überall nur sich selbst, keinen von ihnen unterschiedenen, und mithin keinen realen, sondern nur einen formalen Inhalt, nur die Form oder besondere Bestimmtheit der Denkbestimmungen selbst zu ihrem Inhalte haben. Dieß leuchtet unmittelbar ein, wenn wir erwägen, daß das Werden indem es zu seinen Momenten das Seyn und das Nichts hat und die Bewegung dieser Gegensätze in einander ist, die Hegel selbst «leere Abstraktionen» nennt, offenbar weder an dem reinen Seyn noch an dem Nichts noch an dem unsagbaren, für eine bloße Meinung erklärten Unterschiede beider einen Inhalt hat. Der Inhalt des Begriffs ist in der That nur die Bewegung von Seyn in Nichts und von Nichts in Seyn; nur diese Bewegung der an sich leeren Abstraktionen, die das logische Denken selbst macht, ist zugleich sein Inhalt. Hat aber der Begriff des Werdens keinen andern Inhalt, so kann auch der Begriff des Daseyns, als des aufgehobenen Werdens ihn nicht haben; der Inhalt kann auch hier wiederum nur die Bewegung des Sichaufhebens seyn. So geht es weiter und kann nicht anders gehen. Ist z. B. das Seyn an sich Inhaltslos, so kann auch das Wesen als das in sich gegangene Seyn, und weiter der Begriff als die Einheit des Seyns und des Wesens keinen Inhalt haben. Sobald, wie Hegel rühmt, die Methode nichts von Außen hereinnimmt, sondern die reine Fortbestimmung der Sache aus sich selbst ist, so kann auch die Logik, da sie von dem reinen, Inhaltslosen Seyn ausgeht

an und für sich zu keinem anderen Inhalte kommen, als welchen ihr die Bewegung der Aufhebung des Seyns und weiter des Werdens ꝛc. gewährt, d. h. das logische Denken behält fortwährend nur sich selbst, seine Unterscheidungen, seine Bestimmungen, seine Bewegung in sich zu seinem Inhalte. Das, was Hegel die Fortbestimmung der Sache nennt, ist nur die Fortbestimmung des reinen Denkens. Allein das reine Denken in seiner Abstraktion von jeder Bestimmtheit und damit von jedem Inhalte ist selbst zunächst ganz Inhaltsleer, und nur darum bestimmt es sich im Anfange in seiner Unmittelbarkeit als das reine Bestimmungs- und Inhaltslose Seyn. Das Seyn, diese «leere» Abstraktion von aller Bestimmtheit und damit von allem Inhalte, ist eben nur das reine Denken selbst in seinem ersten unmittelbaren Anfange; es ist das erste Sichselbsterfassen des Denkens in seiner Abstraktion von allem Andern, in seinem reinen Sichauffichbeziehen, und damit in seiner reinen Einfachheit, Unbestimmtheit und Inhaltslosigkeit. So hat es am Seyn keinen anderen Inhalt als sich selbst; es selbst als das Seyn ist diese «leere Abstraktion», die Nichts ist. Eben so ist es als Werden nur das Uebergehen dieser leeren Abstraktionen in einander; als Daseyn nur die Aufhebung dieses Uebergehens derselben leeren Abstraktionen; als Qualität, d. i. als «Seyn mit einer Bestimmtheit», «seyende Bestimmtheit», ist es dieselbe leere Abstraktion mit einer Bestimmtheit, welche als Bestimmtheit einer leeren Abstraktion, ohne Angabe, worin sie besteht, ebenfalls eine schlechthin leere Bestimmtheit ist, die Nichts bestimmt; als Daseyendes, Etwas, d. h. als «das in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflektirte Daseyn», welches selbst Seyn mit einer Bestimmtheit ist, ist es somit die in ihrer Bestimmtheit in sich reflektirte leere Abstraktion, u. s. f. Das Denken bleibt mithin durch alle Bestimmungen der Logik hindurch dieselbe leere Abstraktion, die es im Anfang als das reine Seyn ist, und erhält nur durch das Sichinsichunterscheiden und weiter durch das Uebergehen und Sichaufheben der Unterschiede andere Namen (Bestimmungen) d. h. sein Inhalt ist das Sichinsichunterscheiden- und Vermitteln, diese Bewegung seiner selbst als leerer Abstraktion. Mit

andern Worten: obwohl das Denken als leere Abstraktion sich in sich unterscheidet, und damit besondere, von ihm selbst als abstrakt allgemeinem Denken unterschiedene und insofern concrete Bestimmungen erhält, — weshalb Hegel der Logik zugleich concreten Inhalt zuschreibt, und Schaller (in seiner Apologie: die Philosophie unserer Zeit S. 174.) den besonders von Weiße urgirten Vorwurf des Formalismus zurückweist, — so ist und bleibt es doch immer dasselbe abstrakte Denken, dieselbe leere Abstraktion; der Inhalt ist nur die Bewegung seines Sichinsichunterscheidens, d. h. die leere Abstraktion, die sich in sich unterscheidet, kann zu ihren Unterschieden (Momenten) ebenfalls nur leere Abstraktionen haben. —

Daß es sich so verhält, daß das formale Princip der Entwickelung zugleich sich selbst Inhalt, die Bewegung oder die Methode nicht blos Form, sondern auch Inhaltsbestimmung ist, sagt auch Hegel selbst ganz ausdrücklich. Zunächst in der Einleitung zur Logik in der oben angeführten Stelle, indem er fortfährt: «Dieß — daß die Methode die einzig wahrhafte ist — erhellt für sich schon daraus, daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; — denn es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind, denn es ist der Gang der Sache selbst.» Und noch bestimmter am Schlusse der Logik, wo der Begriff der Methode in extenso erörtert wird. Hier heißt es (Encykl. § 243.): «die Methode ist auf diese Weise nicht äußerliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts, von welchem sie nur unterschieden ist, sofern die Momente des Begriffs auch an ihnen selbst in ihrer Bestimmtheit dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erscheinen» — d. h. der Unterschied der Methode von dem Inhalte oder von dem Begriffe, besteht nur darin, daß die Methode als die Bewegung, die nur von Moment zu Moment fortschreitet und so die Momente aus einander hält, in jedem einzelnen Momente nicht zugleich deren Totalität ist, während der Begriff, der am Schlusse der Logik als die

absolute Idee und damit als aller Inhalt des reinen Denkens hervortritt, indem er die ganze dialektische Bewegung seiner Momente in sich faßt, in jedem Momente er selbst als Totalität, als voller, ganzer Inhalt ist. Der Begriff hat also die vollendete Bewegung oder Vermittelung und damit die Totalität aller reinen Denkbestimmungen zu seinem Inhalte, und weil dieß sein Inhalt ist, so ist und macht er selbst auch die dialektische Bewegung, ist Eins mit der Methode, oder diese ist die Seele und der Begriff seines Inhalts, das ihn bewegende Lebensprincip. — Nun besteht aber die Totalität der Momente des Denkens, wie gezeigt worden, nur aus Inhaltslosen formalen Denkbestimmungen, und so ist der Inhalt des Begriffs doch nur die Totalbewegung des Denkens oder die Bewegung des Zusammengehens aller Denkbestimmungen in der Einheit und Totalität. —

Allein wir müssen sogar behaupten, daß nicht blos für die Logik, sondern auch für die übrigen Theile des Systems dieselbe Inhaltslosigkeit, derselbe Formalismus bestehen bleibt. Denn die Natur ist nur die aus sich entlassene, und damit außer sich seyende, sich äußerlich gewordene logische Idee, d. h. die inhaltslosen blos formalen Denkbestimmungen der Logik, die Momente des reinen abstrakten Denkens treten in der Natur äußerlich, gesondert gegen einander auf. Damit sollen sie zwar zugleich materiell, sinnlich erscheinend, real im gewöhnlichen Sinne des Worts werden. Allein diese Materialität und Realität ist gerade ihre Unwahrheit und Unwirklichkeit; das wahre Wesen der Natur ist der Proceß der Aufhebung ihrer selbst, die Bewegung des Insichgehens; und das Denken, indem es die Natur denkt, hat mithin in Wahrheit nur diesen Proceß der Aufhebung zu seinem Inhalte, d. h. denselben Inhalt, den das abstrakte logische Denken enthält. Die aus sich entlassene Idee, da sie immer die Idee selbst ist, bleibt vielmehr bei sich und in sich selbst; sie kommt gar nicht von sich fort, zu keiner Trennung und Verschiedenheit von ihr selbst, sondern unterscheidet sich nur in sich von sich, d. h. das Sichaussichentlassen der Idee ist wiederum nur dasselbe formale Sichinsichunterscheiden, welches schon die logische Idee war, nur mit der Denkbestimmung des Außersichseyns der Unterschiede, das aber wiederum nur als sich aufhebend und damit nicht ist; die entlassene Idee ist mithin nur sich aufhebendes Moment in diesem Sichunterscheiden der logischen Idee, folglich ebenfalls nur eine Inhaltsleere, formale Denkbestimmung. Der Inhalt ist fortwährend nur das Sichinsichunterscheiden des Denkens und Aufheben der Unterschiede, d. h. die Methode. Eben so ist endlich auch der Geist nach Hegel nur dieselbe absolute Negativität, der Proceß oder die Bewegung des Uebergehens aus seinem Anundfürsichseyn in sein natürliches Andersseyn und des Rückkehrens aus Letzterem in sich; die Philosophie selbst nur Philosopie dadurch, daß sie den absoluten Geist als den anundfürsichseyenden Geist der Natur und des (subjektiven, endlichen) Geistes, d. h. als die absolute Bewegung des Zusichzurückkehrens, und diese Bewegung wiederum als die in ihre Momente sich entfaltende absolute Negativität oder als die absolute Methode erfaßt. Die Philosophie ist ihrem Wesen und Begriffe nach nur das Wissen, für welches der absolute Geist als diese dialekische Selbstbewegung der Methode ist, oder vielmehr die dialektische Selbstbewegung selbst als Form und Inhalt des Denkens.

Hiergegen ließe sich erinnern, daß doch die logische Idee, wenn sie auch anundfürsich nur die Totalität Inhaltsleerer Denkbestimmungen oder deren Totalbewegung in sich und zur Einheit ihrer selbst sey, doch gerade in der Natur in ihr Andersseyn übergehe; mit diesem Anderswerden der Idee müsse auch dieß anders werden, daß nun die Denkbestimmungen einen bestimmten realen Inhalt erhielten, die Idee nicht mehr blos die Totalität formaler Denkbestimmungen, sondern die Einheit einer Mannichfaltigkeit realseyender Bestimmtheiten, — der Inhalt des Denkens nicht mehr die bloße Bewegung seiner eignen formalen Denkbestimmungen, sondern realer, von seiner formalen Denkbestimmtheit verschiedener Inhalt seyn müsse. Dieser Einwand ist in der That richtig und consequent. Allein er beweist nur die Inconsequenz der Hegelschen Philosophie. Ist nämlich für die logische Idee die Methode «die Seele und der Begriff des Inhalts,» das absolute Princip der Entwickelung, — und wäre die Natur wirklich das Anders seyn der

logischen Idee; so müßte offenbar auch das Princip der Entwicklung für die Natur und Naturphilosophie ein anderes seyn: es ist eine unabweisliche Nothwendigkeit, eine absolute Consequenz aus dem Begriffe der mit dem Inhalte identischen Methode, daß auch sie eine andere werden muß, wenn der Inhalt in sein Andersseyn übergeht. Nichts destoweniger ist für die Hegelsche Naturphilosopie die Methode ganz dieselbe wie in der Logik; die consequente Durchführung derselben wäre also gerade eine Inconsequenz; und mithin das System nach der Seite der Methode, hinsichtlich seines Grundprincips in Widerspruch mit sich selbst. — Allein der Widerspruch fällt hinweg, wenn wir uns durch den Ausdruck: die Natur sey das Andersseyn der Idee, nicht irre machen lassen, sondern ohne Rücksicht auf den bloßen Namen zusehen, was bei Hegel die Natur im Verhältniß zur logischen Idee wirklich ist. Da leuchtet unmittelbar ein, daß die Naturphilosophie dem Inhalte nach mit der Logik nothwendig in Eins zusammen fällt. Denn die Methode ist dieselbe, diese aber begrifflich identisch mit dem Inhalte, selbst der Begriff desselben, folglich auch der Inhalt begrifflich derselbe. Dasselbe folgt aus Hegels eigner Begriffsbestimmung der Natur wie aus der seiner ganzen Philosophie zu Grunde liegenden Identität von Seyn und Denken. Denn nicht nur ist, wie schon bemerkt, die Natur als die aus sich entlassene logische Idee immer nur die logische Idee selbst als unmittelbar seyende; sondern die Identität des Seyns und Denkens ist auch im diametralen Widerspruche mit dem behaupteten Andersseyn der Idee als Natur, wonach das natürliche reale Seyn das Außersichseyn (Aeußerlichkeit — Materialität) seyn soll, während doch das Denken das reine Insich- und Beisichseyn, und somit der diametrale Gegensatz des realen Seyns ist. Seyn und Denken sind zwar nach Hegel nicht einerlei, sondern wie schon erinnert, eine concrete unterschiedene Einheit. Allein der Unterschied ist eben nur ein Unterschied in der Einheit, der aufgehobene Unterschied oder ein Sichinsichunterscheiden des Denkens selbst in Seyn und Denken, in Begriff und Realität. Soll mithin das Denken und das (reale) Seyn nicht der behaupteten Identität schlechthin

widersprechen, sollen beide nicht schlechthin auseinanderfallen, so muß jener diametrale Gegensatz, der die Identität schlechthin ausschließt, nur als sich aufhebend und damit aufgehoben gefaßt werden, d. h. die Natur ist nicht das Außersichseyn oder Andersseyn der Idee, sondern die Aufhebung desselben, das Andersseyn von Anfang an nur als aufgehoben, nur idealiter, nicht im Unterschied vom Denken als real existirend vorhanden. Damit ist die Natur als das Andersseyn der Idee selbst aufgehoben, sie ist nicht das Andersseyn der Idee, sondern die Idee selbst im aufgehobenen Unterschiede ihrer selbst. Außerdem ist das sogenannte Andersseyn (wie sich unten näher zeigen wird) eine willkührliche, unbegründete Behauptung, ein Wortspiel mit den Präpositionen Aus und Außer. Ist die Natur nur die aus sich entlassene logische Idee, «der Widerschein» derselben, so leuchtet ohne alle Deduction zur Evidenz ein, daß sie damit noch nicht außer sich ist, daß also von einem wirklichen Andersseyn gar nicht die Rede seyn kann; das Andersseyn ist vielmehr ein bloßer Name; Natur und Idee sind Eins und dasselbe, nur Eine in sich unterschiedene Identität, gleichermaßen wie im menschlichen Ich, indem es sich selbst vorstellt und damit sich aus sich entläßt, das vorgestellte Ich unmittelbar das vorstellende ist und umgekehrt. Darum ist es auch völlig consequent, daß die Methode in der Naturphilosophie ganz dieselbe bleibt wie in der Logik; die oben erwähnte Inconsequenz ist nur eine scheinbare, beruht nur auf dem leeren Namen des Anders- oder Außersichseyns, wozu es in Wahrheit gar nicht kommt. Eben darum bleibt es aber auch unwiderruflich dabei, daß die Begriffsbestimmungen der Naturphilosophie und damit auch der Philosophie des Geistes nur die Denkbestimmungen des reinen Denkens sind, nur das Sichinsichunterscheiden und somit nur die Bewegung oder den Proceß des Denkens, d. h. die Methode zu ihrem Inhalte haben. Oder wenn man lieber will, es bleibt bei der Alternative: Entweder kann von dem sogenannten Andersseyn der Idee als Natur in Wahrheit gar nicht die Rede seyn, oder die absolute Methode widerspicht ihrem Begriffe, ist in der Naturphilosophie unanwendbar, ist nicht absolut, nicht überall dieselbe und mit dem

Inhalte identisch, nicht schlechthin gültig. Da nun aber nicht nur die Hegelianer, sondern auch Hegel selbst das größte Gewicht auf die Methode legen, und in ihr gerade den unverwüstlichen Kern der Wahrheit des Systems erblicken; da anderer Seits jenes Andersseyn nicht nur der Identität von Seyn und Denken als dem Fundamente des Systems widerspricht, sondern in Wahrheit auch gar nicht nachgewiesen ist; — so müssen wir uns im Interesse der Hegelschen Philosophie selbst nothwendig für die Methode entscheiden, und das Andersseyn fallen lassen.

Dann aber ist unmittelbar klar, daß die Methode nicht nur das formale, sondern auch das materiale Grundprincip der Hegelschen Philosophie ist, daß wir in ihr den innersten Mittelpunkt des ganzen Systems gefunden haben, von welchem aus wir nun den Bau vollständig durchschauen und beurtheilen können.

Das erste Geschäft unserer Kritik muß mithin seyn, diesen absoluten Mittelpunkt zu kritisiren. Worauf *gründet* sich die Hegelsche Methode? Wo liegt der *Beweis* für ihre Richtigkeit und Wahrheit? Worauf *stützt* sich die von Hegel ausgesprochene Ueberzeugung, daß diese Methode, wenn auch noch vielfacher Vervollkommnung fähig, doch die allein wahrhafte, allein wissenschaftliche sey? — Diese Fragen sind es, die sich von selbst aufdrängen, und zunächst von uns beantwortet werden müssen.

Schelling, der zweite Pol, um welchen die neuere Philosophie sich dreht und auf dessen Philosophiren das Hegelsche System historisch sich stützt, hat bekanntlich (in seiner Vorrede zur Uebersetzung von Cousins bekanntem Werke) behauptet: daß die Hegelsche Methode ohne alle Begründung dastehe, nur ein leeres selbst gemachtes Schema ihres Urhebers sey. Wir könnten also auf Grund dieser Autorität ohne Weiteres ein Verdammungsurtheil über dieselbe aussprechen, und dürften insofern dazu berechtigt seyn, als allerdings Hegel sowohl in der Phänomenologie wie in der Logik seine Methode unmittelbar zur Anwendung bringt, ohne zuvor ihre Nothwendigkeit, Berechtigung und Wahrheit nachgewiesen zu haben. Allein die unbefangene, wissenschaftliche Forschung, — und nur eine solche verdient den Namen der Philosophie, — hat nicht ohne Weiteres zu negiren und zu verwerfen, wo sie einen Mangel entdeckt, sondern zunächst zuzusehen, ob sie nicht selbst den Mangel beseitigen kann. Die wahre Kritik verfährt keineswegs blos negativ, sondern zuerst und principaliter positiv, bauend und ergänzend, und nur da, wo sie dazu schlechterdings kein Material findet, muß sie negativ den Mangel und den Grund desselben aufzudecken suchen.

Zunächst nun ließe sich gegen den Schellingschen Vorwurf einwenden, daß ja das *Resultat*, das aus der Hegelschen Philosophie hervorgegangen, schon die Methode vollkommen bekräftige und ihre Wahrheit beweise. Die durch die Methode gewonnenen Begriffsbestimmungen bewährten sich ja überall als die wahren Begriffe der Sache selbst, und nur wenn man nachweisen könne, daß dieß nicht der Fall sey, habe man ein Recht, an der Richtigkeit der Methode zu zweifeln. Allein bei Lichte besehen ist diese Vertheidigung unhaltbar. Denn aus der Richtigkeit des Resultats folgt eben so wenig die Richtigkeit des Weges, auf dem ich dazu gelangt bin, als aus der Erreichung des Zwecks die Vortrefflichkeit und moralische Berechtigung der Mittel. Der Mathematiker kann sich mehrfach verrechnet haben, und doch kann das Resultat richtig seyn, weil etwa ein Rechnungsfehler den andern aufgehoben hat. Außerdem ist ja die Wahrheit der durch die Methode gewonnenen Begriffe eine bloße subjektive Versicherung, wenn sie nicht durch die absolute Nothwendigkeit der Begriffsentwickelung, d. h. des Denkens selbst verbürgt, bewiesen ist. Viele angesehene Männer haben bereits das Hegelsche System bestritten, viele haben namentlich behauptet, daß der Begriff aller Begriffe, der Begriff Gottes in der Hegelschen Philosophie keineswegs seiner absoluten Wahrheit nach gefaßt sey. So steht also Behauptung gegen Behauptung, und wenn die Anhänger Hegels ihre Behauptung nicht beweisen können, — und beweisen heißt ihnen ja nur dialektisch oder methodisch entwickeln, — d. h. wenn sich ihre Methode nicht erweisen läßt, so hat ihre Behauptung gar keinen Werth.

Aber ist denn Schellings Vorwurf erwiesen? Ist es denn wahr, daß Hegel *nirgends* die Nothwendigkeit und Berechtigung seiner Methode nachgewiesen hat? Seine Anhänger wer-

den vielmehr sagen: Hegel habe ja in der Logik klar dargethan, «daß das Negative eben so sehr positiv ist, oder daß das Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöse, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, daß eine solche Negation mithin nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation sey, daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultirt» — und eben hierin bestehe ja die Hegelsche Methode. In der That hat Hegel dieß in der Logik nachzuweisen gesucht. Allein ganz abgesehen davon, ob ihm dieser Beweis gelungen ist, zugegeben vielmehr, daß er es bewiesen habe, so hat er ja offenbar den Beweis nur innerhalb und vermittelst der Methode selbst geführt. Der Beweis nämlich findet sich mitten in der Logik. Was vorhergeht und worauf er sich stützt, ist nur durch die Methode gewonnen. Die ganze Logik beruht von Anfang an auf der Richtigkeit und richtigen Anwendung der Methode. Denn sie hat, wie gezeigt, die Phänomenologie zu ihrer Voraussetzung; durch diese wird das Denken erst auf den absoluten Standpunkt, auf welchem die Logik steht, hingeführt. Die Phänomenologie aber beweist wiederum nur vermittelst der Methode und mithin unter Voraussetzung ihrer Wahrheit. Dasselbe thut die Logik, indem sie erst am Schlusse den Begriff der Methode näher erörtert. «Letztere wird also nur vermittelst ihrer selbst erwiesen». — Und in der That — wenn sie, wie behauptet wird, die allgemein nothwendige, ewig wahre Form des Denkens ist, so leuchtet unmittelbar von selbst ein, daß sie als diese mit dem Denken selbst identische Form nur durch und aus dem Denken und mithin auch nur aus und in der allgemein nothwendigen Form desselben bewiesen werden kann, d. h. daß sie nothwendig sich selbst beweisen muß. Das aber, wodurch ein anderes bewiesen werden soll, muß selbst ein Bewiesenes, als wahr und richtig anerkannt seyn. Die Methode, die nur sich selbst beweist, beweist mithin Nichts. Sie ist vielmehr für die Hegelsche Philosophie dasselbe, was die sogenannten Axiome für die Mathematik: ein Princip oder Satz, der sich von selbst versteht, und eben deshalb keines Beweises bedarf.

Allein dabei kann eine Kritik des Hegelschen Systems sich nicht beruhigen; sie muß nothwendig weiter fragen, ob denn die Hegelsche Methode sich wirklich von selbst verstehe? Und diese Frage involvirt wiederum die andere, als nothwendige Vorfrage: Was denn dieß Sichvonselbstverstehen zu bedeuten habe, oder was der Begriff des Sichselbstbeweisens sey?

Im gemeinen Sprachgebrauch hat bekanntlich jener Ausdruck die Bedeutung, daß eine Behauptung oder Thatsache ꝛc. aus den vorhandenen bekannten Prämissen, Umständen, Verhältnissen ꝛc., ohne alle Deduktion von selbst folge und dieß Folgen unmittelbar einleuchte. Allein in diesem Sinne kann hier das Wort nicht gebraucht werden. Denn wir haben gar keine Prämissen, aus denen die Hegelsche Methode oder die mathematischen Axiome von selbst folgten. Wie letztere vielmehr selbst die absolut ersten Prämissen sind, aus denen weiter gefolgert und bewiesen wird, so ist auch die Methode für das Hegelsche System Prämisse, vermittelst welcher überall der Beweis oder die Begriffsentwickelung geführt wird. Das sich von selbst Verstehende kann also hier nur die im Denken selbst immanente, unmittelbare, absolute Denknothwendigkeit seyn, kraft deren wir ohne alles Fragen und Zweifeln nur so und nicht anders denken können, die uns unmittelbar zwingt, diesen bestimmten Inhalt für wahr zu halten. Eben so kann was sich selbst beweist, nur dasjenige seyn, das unmittelbar nothwendig gerade so und nicht anders gedacht werden muß.

Giebt es denn nun aber eine solche Denknothwendigkeit? — Das bloße Faktum oder vielmehr das empirische Wissen, daß dergleichen existire, scheint allerdings nicht geleugnet werden zu können. Denn in der That werden alle Menschen sich genöthigt finden, das mathematische Axiom: Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches, ohne Weiteres für wahr zu halten. Darf denn nun aber die Philosophie auf ein solches bloßes Faktum sich stützen? Darf sie aus der bloßen Empirie das Daseyn einer absoluten Denknothwendigkeit annehmen? — Das Hegelsche System müßte seinen eigenen Grundsätzen gemäß diese Frage verneinen. Die Philosophie soll und darf nach Hegel Nichts unbewiesen annehmen. Denn die unbewiesene, d. h. begriff-

lich unentwickelte Behauptung ist nach Hegel ein bloßes subjektives Meinen, möglicher Weise eine bloße Einbildung, mit der die Philosophie nichts zu schaffen hat. Das aus dem Denken nicht entwickelte und damit in seiner Nothwendigkeit nicht erkannte, d. h. unbegriffene Faktum oder empirische Daseyn kann gar nicht Inhalt der Philosophie seyn. Für sie, die den Geist oder das Denken selbst für alle Realität und Wahrheit erklärt, giebt es gar kein solches Faktum. Wir müssen also im eigenen Interesse der Hegelschen Philosophie fragen, ob denn nicht jene faktisch sich vorfindende Denknothwendigkeit aus dem Denken selbst sich beweisen, oder als nothwendig vorhanden erkennen lasse?

Allein gleich bei der Aufstellung der Frage müssen wir einsehen, daß jeder Versuch, die immanente Denknothwendigkeit zu beweisen, nur auf einen Zirkelschluß hinauslaufen könne. Denn etwas durch und aus dem Denken beweisen, kann nur heißen, darthun, daß dasselbe mit Nothwendigkeit vom Denken gefordert werden, daß es nur so und nicht anders gedacht werden könne, d. h. daß es eine Denknothwendigkeit sey. Soll also die Denknothwendigkeit selbst als solche bewiesen werden, so hieße das nur, die Denknothwendigkeit aus der Denknothwendigkeit beweisen, d. h. die Denknothwendigkeit bewiese nur sich selbst, indem das zu Beweisende zugleich vorausgesetzt würde.

In der That kommt die Philosophie aus diesem Zirkel schlechterdings nicht heraus, d. h. in der That ist die Denknothwendigkeit die absolute Beweiskraft, durch welche Alles bewiesen wird, und die eben deshalb selbst nicht anders woher bewiesen werden kann, sondern unmittelbar sich selbst beweist, indem sie aus sich irgend ein Anderes beweist. Denn dieß Beweisen eines Andern ist ja eben nur Entwickelung der Denknothwendigkeit als solcher. Mit andern Worten: das Denken ist die nothwendige Voraussetzung alles Beweisens, weil letzteres nur die Form oder Entwickelungsweise des Denkens ist. Nun läßt sich aber die Existenz des Denkens nicht leugnen, bestreiten oder bezweifeln. Denn dieß Leugnen, Bestreiten, Bezweifeln ist selbst schon Denken; und wenn Ich auch sagen wollte: Ich weiß gar nichts, mithin auch nicht

ob das Denken existirt oder Ich selbst denke, und sogar dieß, daß ich nichts weiß, ist mir ungewiß; so ist ja doch immer diese abstrakte Ungewißheit nicht blos Inhalt meines Denkens, sondern mein Denken selbst. Das Denken beweist mithin in der That seine eigne Existenz, weil es eben im Stande ist, seine eigne Existenz zu leugnen, und in diesem Leugnen, in dieser Selbstnegation doch gerade es selbst ist, sich selbst faßt und manifestirt, mithin in seiner Negation sich selbst affirmirt. Eben damit erfaßt es sich selbst als nothwendig seyend. Denn nothwendig ist das, dessen Nichtseyn ein sich selbst vernichtender Widerspruch ist, mithin sich selbst aufhebt, oder das in seinem Nichtseyn gerade sich selbst affirmirt. Die Nothwendigkeit also, kraft deren das Denken sich selbst als nothwendig seyend denkt, ist selbst die erste principale Denknothwendigkeit. Diese aber ist wiederum nichts anderes als das Denken selbst. Denn das Denken ist nur nothwendig, indem und weil es sich selbst als seyend beweist und damit nothwendig denkt; die Nothwendigkeit seines Seyns mithin die Nothwendigkeit seines Sichdenkens, dieß aber nur das Denken selbst, sofern es die Nothwendigkeit seiner selbst denkt; das Denken mithin selbst nur die sich selbst denkende Nothwendigkeit, d. h. Denknothwendigkeit. Oder indem das Denken seiner selbst absolut gewiß, sich selbst als seyend faßt und beweist, so beweist es eben damit, daß es selbst wesentlich Beweisen ist. Alles Beweisen aber ist nur Entwickeln der Denknothwendigkeit. Das Denken also und die sich entwickelnde Denknothwendigkeit fallen in Eins zusammen.

Daß also das Hegelsche System die Denknothwendigkeit im Allgemeinen voraussetzt, ist ihm schlechterdings nicht zum Vorwurf zu machen; denn diese Voraussetzung ist selbst eine Denknothwendigkeit. Nur dieß kann man tadeln, daß es sich dieser Voraussetzung nicht bewußt ist, sondern sie unbewußt und ohne alle Reflexion darüber macht.

Sind wir nun aber auch darüber im Reinen, so tritt doch sogleich die Frage wieder ein, ob denn nun das Princip der Hegelschen Methode eine solche Denknothwendigkeit sey? Wäre dieß der Fall, so müßte sie sich aus jener ersten principalen Nothwendigkeit unmittelbar ableiten lassen, eben so

wie z. B. das erwähnte mathematische Axiom. Letzteres nämlich ist nur ein anderer Ausdruck für die in jener Nothwendigkeit liegende Beziehung des Denkens auf sich selbst, oder für seine nothwendige Identität mit sich. Denn indem es sich selbst als nothwendig seyend denkt, so unterscheidet es sich eben so unmittelbar in sich selbst als es sich mit sich selbst zusammenschließt. Dieß Sichmitsichzusammenschließen ist das Gleiche, das zu dem Gleichen kommt, und doch nur das Eine und selbige Denken ist, d. h. Gleiches ergiebt. Das Axiom ist nur ein anderer Ausdruck oder eine Anwendung des Satzes der Identität: a = a, d. h. identisch mit sich selbst; denn wenn a = a, so ist auch a + b = a + b, oder das zu dem Gleichen a auf beiden Seiten hinzugekommene Gleiche b giebt Gleiches, indem b ebenso sehr = b ist wie a = a. Aus dem Satze der Identität ergiebt sich nun aber unmittelbar sein Gegensatz, der Satz der Nichtidentität: a ist zugleich nicht = a, indem das erste a nicht das zweite ist, oder weil a, indem es sich auf sich bezieht (d. h. sich selbst gleich ist), zugleich sich in sich dirimirt, womit es sich selbst erst gegenübersteht und sich auf sich zu beziehen vermag. Jedes Ding ist also eben so sehr sich selbst ungleich, weil es nur sich selbst gleich seyn kann, sofern es sich in sich unterscheidet. Auch dieser Satz der Nichtidentität liegt unmittelbar in jener principalen Denknothwendigkeit. Denn das Denken, indem es nothwendig sich selbst als seyend denkt, mithin das Sichdenken, ist 1) einfaches Denken, 2) gedachtes Denken, das von dem einfachen Denken sich unterscheidet, und doch zugleich selbst Denken, mithin mit dem ersten Denken auch zugleich identisch ist. Folglich ist auch hier die Identität zugleich Nichtidentität, die Gleichheit zugleich Unterschiedenheit.

Damit aber hätten wir ja gleichsam unbewußt und unwillkührlich den Hegelschen Satz gefunden, daß das Negative zugleich positiv und das Positive negativ ist. Denn die Identität ist gegen die Nichtidentität die Position gegen ihre Negation; und doch sahen wir, ist das mit sich Identische nothwendig auch nicht identisch, das sich selbst Gleiche zugleich auch sich selbst ungleich, folglich das Negative zugleich positiv und umgekehrt.

Allein behauptet denn Hegel wirklich, daß das Positive zugleich negativ und umgekehrt sey? — Er behauptet dieß zwar allerdings, zugleich aber behauptet er mehr, und auf diesem Mehr gerade beruht bei ihm der Fortschritt der Entwickelung und damit erst die Methode. Denn offenbar ist mit dem bloßen Satze der Identität, die zugleich Nichtidentität ist, nichts weiter anzufangen; der Satz bleibt unbeweglich stehen, man kommt damit nicht aus der Stelle. Das Mehr, was Hegel behauptet, besteht aber darin, daß das Positive in das Negative übergehe, und eben damit die Negation als bestimmte Negation um das negirte Positive selbst reicher, der vollere höhere Begriff sey. Aus dem Satze der Identität, die zugleich Nichtidentität ist, folgt nun aber keineswegs, daß damit die Identität sich aufhebe, übergehe, und zum negirten Momente der Nichtidentität werde. Wir sahen vielmehr, daß die Nichtidentität nur ist, sofern die Identität ist: jedes Ding ist nur sich selbst ungleich, weil und indem es sich selbst gleich ist; die Nichtidentität hat mithin die Identität zu ihrer permanenten, bleibenden und bestehenden Voraussetzung. Umgekehrt ist die Identität nur, weil und sofern die Nichtidentität ist und hat ihrer Seits eben so die letztere zur nothwendigen Voraussetzung; sie ist und besteht selbst nur, sofern die Nichtidentität besteht und umgekehrt. Beide Sätze bedingen sich also gegenseitig, stehen in absoluter Relativität zu einander, d. h. sie bilden eine Zweiheit in der Einheit: dasselbe Eine Ding ist zugleich mit sich identisch und nicht identisch. Seine Einheit oder Identität dirimirt sich mithin in diese Zweiheit oder in den Gegensatz der Identität gegen die Nichtidentität. — Sehen wir also zu, ob vielleicht im Denken oder in der Denknothwendigkeit bei näherer Betrachtung jenes Hegelsche Uebergehen und Sichaufheben liegt.

Wir sahen bereits, daß das Denken nothwendig Sichdenken ist, weil es eben Nothwendigkeit ist, sich selbst als seyend zu denken. Indem es nun so sich selbst als seyend denkt, so unterscheidet es damit, wie schon angedeutet, sich selbst 1) in das einfache aktive Denken, und 2) in das gedachte Denken, das als seyend gedacht ist. Das gedachte

Denken oder der Gedanke ist der Gegensatz (die Nichtidentität) gegen das erste einfache Denken, dieser Gegensatz aber ist wiederum in sich selbst antithetisch. Denn das gedachte Denken ist einer Seits a) als gedacht bloßer passiver Inhalt des Denkens, zugleich aber selbst aktives Denken, folglich in sich selbst der Gegensatz des passiven und aktiven Denkens. Anderer Seits ist es b) als seyend gedacht, mithin nicht blos Denken, sondern auch Seyn, und somit der Unterschied oder der in sich antithetische Gegensatz des Seyns und des Denkens. Wir müssen demnach sagen: das Denken als jene principale Denknothwendigkeit seiner selbst, unterscheidet sich in sich 1) in das einfache aktive Denken, 2) in den in sich antithetischen Gegensatz des passiven Gedachten und des aktiven Denkens, der zugleich der Gegensatz des Seyns gegen das Denken ist. In letzterem Unterschiede aber unterscheidet sich das Denken nicht mehr blos in sich, sondern es unterscheidet das Andere, das Seyn, das nicht Denken ist, von sich; es ist nicht mehr blos Unterschiedenheit, sondern Verschiedenheit. Dieß von dem Denken unterschiedene Seyn hebt nun aber das Denken eben so sehr in sich auf, indem es sich selbst als seyend denkt und damit das Seyn zu seinem Seyn macht. Denn es ist nur das Eine mit sich identische Denken, das sich selbst als gedachtes und als seyend denkt. Der Unterschied des gedachten Denkens wie die Verschiedenheit des Seyns gegen das Denken kann mithin nicht ein fester, bleibender, die beiden Unterschiedenen von einander Trennender, nicht eine Zerrissen- und Zerfallenheit, sondern nur ein sich aufhebender Gegensatz, d. h. eine Vermittelung der Unterschiedenen seyn. Die Vermittelung aber, indem der Gegensatz sich aufhebt, geht eben damit zur Einigung oder zur unterschiedenen, den Unterschied als aufgehobenes Moment in sich tragenden, Einheit fort. Gleichermaßen kann, wenn das Denken, als Vorstellen oder Erkennen gefaßt, einen seyenden, realen Gegenstand denkt, der als gedacht (als Gedanke) zwar im Denken immanent, als real seyend dagegen außerhalb desselben, unabhängig von ihm ist, so daß der Gedanke selbst die Bestimmung hat, Gedanke (Vorstellung) eines von ihm verschiedenen real-seyenden Gegenstandes zu seyn, — dieß reale Seyn des Gegenstandes kann ebenfalls nicht schlechthin verschieden von dem Seyn des Denkens oder dem denkenden Seyn und seyenden Denken seyn, sondern, wenn dem Gegenstande überhaupt das Seyn zukommen soll, so muß es entweder ebenfalls das Seyn des Denkens, oder wenn von letzterem verschieden, die Verschiedenheit eine sich aufhebende seyn.

Aus dieser Erörterung ergiebt sich sonach folgende einfache Gliederung des Denkens: 1) das einfache aktive Denken, 2) der in sich antithetische Gegensatz des gedachten Denkens und des Seyns gegen das Denken, ein Gegensatz, der eben so sehr die Unterschiedenheit des Denkens in sich, wie die Verschiedenheit des Denkens von dem Seyn umfaßt, zugleich aber diese seine Momente nur als sich vermittelnde enthält; 3) der aufgehobene Gegensatz oder die concrete unterschiedene Einheit des Denkens und des Gedankens mit sich wie mit dem Seyn. — Das erste Glied ist die Identität des Denkens mit sich, die einfache unmittelbare Einheit; das zweite Glied ist die Nichtidentität oder die Unterschiedenheit und Verschiedenheit des Denkens in sich und von dem Andern; das dritte Glied ist die Einheit der Identität und Nichtidentität, und damit die unterschiedene, vermittelte, d. h. die wahre concrete Einheit des Denkens mit sich wie mit dem Seyn. —

Diese Gliederung des Denkens, weil unmittelbar in jener ersten allgemeinen Denknothwendigkeit gegründet, ist nothwendig die allgemeine Form, in der wir denken und denken müssen. Dieß zeigt sich auch sogleich, sobald wir nur auf unser Denken, sey es Vorstellen, Erkennen, Begreifen ꝛc. näher reflektiren. Z. B. Ich stelle mir dieses Universitätsgebäude vor: — so ist damit unmittelbar gegeben 1) das vorstellende Denken überhaupt, oder das einfache, aktive Sichvorstellen; 2) die Vorstellung, die meinem aktiven Vorstellen vorsteht, mithin die Unterscheidung meines Vorstellens in sich selbst und in das von ihm Vorgestellte. Dieß Vorgestellte aber ist zugleich ein Seyendes, das vorgestellte Seyn dieses Gebäudes, und dieß vorgestellte Seyende ist wiederum der in sich antithetische Gegensatz des Vorgestellten und des von ihm unterschie-

denen Seyenden, oder bestimmter des vorgestellten (ideellen) Seyns und des realen Seyns des Gegenstandes außerhalb der Vorstellung. Ist aber letztere eine wirkliche Vorstellung und keine bloße Einbildung, kein Irrthum, sondern wahr und richtig, so ist 3) das vorgestellte Gebäude zwar nicht das real seyende, doch aber auch nicht unterschieden von dem real seyenden. Beide, das Vorgestellte und das Seyende, oder die Vorstellung und ihr seyender Inhalt bilden eine unterschiedene Einheit, und eben diese unterschiedene Einheit meines Denkens mit dem Seyn ist die Wahrheit. — Die Form meines Vorstellens durchläuft mithin folgenden Proceß: mein vorstellendes Denken, das zunächst 1) noch nicht in sich unterschieden und insofern einfache Allgemeinheit, einfache (ununterschiedene) Identität mit sich ist, hebt diese seine einfache Allgemeinheit zwar nicht auf, wohl aber unterscheidet es sich 2) in sich in die einfache Identität seiner selbst und in die bestimmte einzelne Vorstellung. Letztere aber unterscheidet sich wiederum in sich a) in das vorgestellte Denken und b) in das Seyende, das dessen Inhalt bildet oder von ihm vorgestellt wird: sie ist der in sich antithetische Gegensatz des Vorgestellten gegen das real Seyende, das es vorstellt. Das real Seyende ist aber nicht das vorgestellte Seyende, nicht die bloße Vorstellung; das real Seyende ist vielmehr ein Anderes von der Vorstellung seiner Verschiedenes. Das Vorstellen unterscheidet sich also nicht mehr blos in sich, in das aktive Vorstellen und die Vorstellung, sondern es unterscheidet zugleich sich selbst von dem Andern, dem real Seyenden, das es nicht ist. Allein zugleich faßt das vorstellende Denken sich selbst und damit auch seine bestimmte Vorstellung als seyend; letztere existirt so gewiß als das vorstellende Denken selbst; sie ist eben so ein Daseyn als das Reale, das sie vorstellt. Die Vorstellung und ihr Gegenstand, das Reale, sind mithin beide gleichermaßen seyend; die Verschiedenheit ihres Seyns kann mithin nicht abstrakte Ungleichheit und unvereinbare Trennung, sondern nur Verschiedenheit in der Einheit und Einheit in der Verschiedenheit, d. h. sich aufhebende Verschiedenheit (Vermittelung) seyn. Nun ist aber das Seyn des Denkens oder das denkende, geistige (ideelle) Seyn schlechthin nothwendig,

und kann mithin nicht sich aufheben. Die Vermittelung kann also nur einseitig in der Aufhebung des realen Seyns bestehen, d. h. die Realität (Sinnlichkeit — Materialität) des Seyns ist nur denkbar als sich aufhebend, in Vermittelung mit dem geistigen Seyn, und damit sich vergeistigend. — Sonach ist 3) nicht nur das Sich in sich unterscheiden des vorstellenden Denkens und der Vorstellung oder überhaupt des Denkens und des Gedankens, sondern auch die Verschiedenheit des realen Seyns des Gegenstandes von dem geistigen Seyn des Gedankens nur in der Aufhebung begriffen, wesentlich Vermittelung, welche die concrete unterschiedene Einheit der Gegensätze zu ihrem nothwendigen Resultate hat. —.

Ist denn nun aber dieser Proceß nicht ganz dasselbe mit dem dialektischen Fortschritte der Hegelschen Methode? — Sehen wir zu!

Das Positive, sagt Hegel, schlägt um in das Negative. Dieses als bestimmte Negation hat das Positive als aufgehoben in sich, und ist daher um das Positive reicher. Aber diese bestimmte Negation hebt wiederum sich selbst auf, und so wird die Position wieder hergestellt aber als Affirmation, oder als in sich zurückgekehrtes Positives, das seine Negation überwunden hat, und so die concrete Einheit seines Seyns und Andersseyns ist. So geht das reine Seyn in Nichts über, das Nichts aber eben so in das reine Seyn, und die Wahrheit ist daher ihre concrete Einheit oder das Werden als Entstehen und Vergehen. Eben so geht die Idee an und für sich oder die logische Idee in ihr Andersseyn, in die Natur über, aber die Natur hebt sich selbst auf zum Geiste, und im Geiste kehrt die Idee zu sich zurück; die Wahrheit ist mithin die concrete Einheit der Natur und des Geistes oder der absolute Geist. — Bei Hegel also bleibt das Seyn nicht bestehen, sondern es hebt sich auf und wird zum bloßen Momente des Werdens als des in sich antithetischen Gegensatzes von Seyn und Nichts, und auch im Werden ist das Seyn nicht als seyend, sondern wiederum nur als sich aufhebend in Nichts und eben so das Nichts als sich aufhebend in Seyn. Gleichermaßen bleibt die logische Idee (die obsolute Idee an und für sich)

nicht bestehen, sondern sie hebt sich als logische auf und ist damit als Natur; die Natur aber ist wiederum nur als sich aufhebend in den Geist. Damit kehrt die Idee zwar zu sich zurück, aber auch in dieser Rückkehr hat sie kein Bestehen, sie kann nicht bei sich bleiben, sondern weil sie ohne ihr Andersseyn auch nicht zu sich zurückkehren kann, und der wahrhaft absolute Geist doch nur ist als Rückkehr aus der Natur zu sich, so ist ihr Rückkehren zugleich und eben so sehr Uebergehen in die Natur, mithin die absolute Negativität eben nur diese ewige Bewegung, der ewige Proceß, der sich wie ein Kreis mit sich selbst zusammenschließt, d. h. ewiger Kreislauf.

Wir aber hatten gesehen, daß es vielmehr die Natur des Denkens ist, zunächst sich selbst zu unterscheiden in sich als aktives einfaches Denken und als gedachtes passives Denken. Bei diesem Sichinsichunterscheiden hebt sich das Denken keineswegs auf, sondern es bleibt durchaus bestehen, und setzt nur in sich selbst den antithetischen Gegensatz seiner selbst gegen das gedachte Denken, d. h. durch diese Unterscheidung faßt es sich 1) als einfaches allgemeines Denken und 2) als den Gegensatz dieses Denkens gegen das gedachte Denken (den Gedanken); oder was dasselbe ist: es faßt 1) sich in seiner Position und 2) sich als den Gegensatz der Position gegen die Negation. Das gedachte Denken ist eben selbst dieser in sich antithetische Gegensatz. Der Unterschied dieser in der absoluten Denknothwendigkeit liegenden Form des Denkens von der Hegelschen Methode liegt mithin am Tage. Wäre letztere dasselbe mit jener, so müßte das Seyn nicht sich aufheben zum bloßen Momente des Werdens, sondern es müßte vielmehr sich in sich unterscheiden, und somit 1) als das reine Seyn, 2) aber als der in sich antithetische Gegensatz des Seyns und des Nichtseyns oder als das Werden, und 3) als die concrete Einheit dieses Unterschiedes, als Daseyn, sich darstellen. Statt dessen ist das Seyn an und für sich vielmehr Nichts, es ist nur als übergehend in Nichts und somit als Werden, das Werden wiederum nur als übergehend in das Daseyn u. s. f. Während also die wahre Form des Denkens eben so sehr Ruhe als Bewegung, eben so sehr

das Bestehen der einfachen Einheit als Uebergehen in den Unterschied ist, ist die Hegelsche Methode ohne alle Ruhe, die reine perennirende Bewegung des Sichaufhebens, des Uebergehens und Zurückkehrens. Bloße abstrakte Bewegung zu seyn, ist ihre erste Einseitigkeit.

Ein fernerer Unterschied von dem, was sich uns als formelle Denknothwendigkeit oder Gliederung (Proceß) des Denkens ergeben hat, besteht darin, daß es bei Hegel nur ein sich in sich Unterscheiden, kein sich von dem Anderen Unterscheiden, nur eine Unterschiedenheit, keine Verschiedenheit giebt. Wie das Werden nur in sich, in seine Momente des Seyns und des Nichts sich unterscheidet, so ist auch der absolute Geist als der anundfürsichseyende Geist der Natur und des (endlichen) Geistes nur in sich unterschieden: Natur und endlicher Geist sind seine Momente, die er in sich selbst unterscheidet und in sich zur Einheit zusammenfaßt. Die in sich zurückkehrende absolute Idee unterscheidet sich in sich in die logische Idee und in die zum Geiste sich aufhebende Natur: der Unterschied Gottes und der Welt ist nur ein Sichinsichunterscheiden Gottes oder ein Sichaussichentlassen und Insichzurückkehren. Das weltliche Materielle ist mithin nicht ein Anderes, von Gott Verschiedenes, sondern nur ein unterschiedenes Moment in Gott selbst. Mit Einem Worte: Denken und Seyn, Geist und Materie oder was wir das geistige (ideelle) und reale (materielle) Seyn genannt haben, sind nur ein Sichinsichunterschieden der absoluten Einheit der Idee; zum ernsthaften Unterschiede, der nur in der Verschiedenheit des Absoluten selbst von dem, was es schlechthin nicht ist, von dem schlechthin Relativen bestehen könnte, kommt es gar nicht. — Nach der formellen Denknothwendigkeit dagegen, die sich uns ergeben hat, ist das Denken nicht blos ein Sichinsichunterscheiden, sondern zugleich ein Sichunterscheiden von dem Seyn, als dem Anderen, das nicht denkend und Denken ist. Nur zeigte sich zugleich, daß diese Verschiedenheit nicht Zerrissenheit und Zerfallenheit, nicht abstrakte, schlechthin ausschließende, sondern vielmehr concrete, sich selbst aufhebende und somit in die Einigung der Verschiedenen übergehende Verschiedenheit ist.

Der Hauptunterschied aber zwischen der Hegelschen Methode und unserer formellen Denknothwendigkeit besteht darin, das jene einseitig negativ fortschreitet oder nach Hegels Ausdruck in der absoluten Negativität besteht, während die wahre Methode vielmehr ebenso positiv als negativ ist. Bei Hegel geschieht der Fortschritt nur dadurch, daß z. B. das Seyn sich aufhebt, und nur als negirtes aufgehobenes Moment im Werden enthalten ist, das Werden aber wiederum sich aufhebt und zum Daseyn übergeht *) u. s. f.; wäh-

*) Man sage nicht, daß diese einseitige Negativität, dieß Uebergehen und Sichaufheben nur für die beiden ersten Theile der Logik vom Seyn und Wesen, nicht aber für die Lehre vom Begriffe und was dem folgt gelte. Hegel sagt zwar Encykl. §. 161.: „das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Uebergehen noch Scheinen in Anderes, sondern Entwickelung, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische mit einander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Seyn des ganzen Begriffs ist." Allein was nicht vom Begriffe gilt, gilt doch von seinen Momenten. Der Begriff selbst freilich kann nicht mehr übergehen, denn er ist das Letzte und Höchste, weshalb Hegel auch den Fortschritt von der logischen Idee zur Natur, wie wir bald näher sehen werden, nicht für einen eigentlichen Uebergang gelten lassen will. Aber die Gliederung des Begriffs in sich und seine Entwickelung zur absoluten Idee geschieht nur vermittelst der ihm immanenten Negativität, d. h. der Begriff dirimirt sich in sich, und seine Unterschiede oder Momente, die jedoch zugleich der ganze Begriff selbst sind, heben sich auf und gehen in einander über, treten nur vermittelst ihrer Negation in ihrer Bestimmtheit gegen einander hervor und zur concreten Identität zusammen, so daß allerdings nicht mehr ein Uebergehen in Anderes, wohl aber durchweg ein Uebergehen und Sichaufheben in sich statt findet. Um sich davon zu überzeugen, lese man nur den Anfang des ersten Abschnittes der subjektiven Logik. Da heißt es (Log. III, 34.): „Der Begriff ist zuerst der formelle, der Begriff im Anfange oder der als unmittelbarer ist. In der unmittelbaren Einheit ist sein Unterschied oder Gesetztseyn zunächst selbst einfach und nur ein Schein, so daß die Momente des Unterschiedes unmittelbar die Totalität des Begriffs sind, und nur der Begriff als solcher sind. Zweitens aber, weil er die absolute Negativität ist, so dirimirt er sich, und setzt sich als Negation oder das Andere seiner selbst; und zwar, weil er erst der unmittelbare ist, hat dieß Setzen oder Unterscheiden die Bestimmung, daß die Momente gleichgültig gegen einander und jedes für sich wird; seine Einheit ist in dieser Theilung nur noch äußere Beziehung. So als Beziehung seiner als selbständig und gleichgültig gesetzten Momente ist er das Urtheil." Durch

rend die wahre der formellen Denknothwendigkeit entsprechende Methode vielmehr zu zeigen hätte, daß das Seyn sich in sich unterscheide in den in sich antithetischen Gegensatz des Seyns und Nichtseyns (Andersseyns) oder das Werden, und dieser Gegensatz sich aufhebe zum Daseyn, womit denn das Seyn die drei verschiedenen Bestimmungen 1) des einfachen Seyns, 2) des Werdens und 3) des Daseyns in sich zur Einheit zusammenfaßte, die Dreieinigkeit dieser Bestimmungen wäre. In der wahren Methode bleibt also das erste Moment, die Position durchaus positiv; das zweite Moment ist ebenfalls nicht bloße Negation, sondern der in sich antithetische Gegensatz und damit Vermittelung des Positiven und Ne-

die „dialektische Bewegung" wird dann das Urtheil zum Schlusse, in welchem ebensowohl die Momente des Begriffs als selbständige Extreme, wie auch deren vermittelnde Einheit gesetzt ist. „Indem aber unmittelbar diese Einheit selbst als die vereinigende Mitte, und die Momente als selbständige Extreme zunächst einander gegenüberstehen, so hebt dieß Verhältniß, das im formellen Schlusse statt findet, sich auf, und die Vollständigkeit des Begriffs geht in die Einheit der Totalität über, die Subjektivität des Begriffs in seine Objektivität." — Die Entwickelung des Begriffs besteht mithin ebenfalls nur in seiner Negativität, in der er sich als das Negative oder das Andere seiner selbst setzt; in diesem Unterschiede ist er das Urtheil, das aber durch seine dialektische Bewegung zum Schlusse, zur vermittelten Einheit der Unterschiede, sich aufhebt. Der formale Schluß kraft des Widerspruchs in ihm hebt sich wiederum auf, und die Subjektivität des Begriffs geht in seine Objektivität über. Ueberall also dasselbe Sichaufheben und Uebergehen nur nicht in Anderes, sondern in andere Bestimmungen des Begriffs, dieselbe einseitige Negativität des Fortschritts. Denn indem der Begriff sich selbst als das Negative aber Anderer seiner setzt, so unterscheidet er sich nicht, wie es die wahrhafte Methode erfordert, in sich und in dieß Andere, sondern letzteres ist total er selbst, und wenn seine Subjektivität in seine Objektivität übergeht, so unterscheidet sich die Subjektivität nicht in sich und in die Objektivität, sondern sie ist aufgehoben und die Objektivität selbst oder deren aufgehobenes Moment geworden; und da jedes der Momente des Begriffs (Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit — Subjektivität) der ganze Begriff selbst ist, so ist auch der ganze Begriff aufgehoben und in seine Objektivität übergegangen. Außerdem haben wir mit diesem Unterschiede zwischen der Entwickelung des Begriffs und dem Uebergehen des Seyns und Wesens offenbar zwei verschiedene Methoden des Fortschrittes, von denen es unentschieden bleibt, welche die wahre sey. —

gativen; das dritte Moment endlich die concrete Einheit dieser Gegensätze. Mit anderen Worten: die Hegelsche Methode ist nur die detaillirte Entwickelung oder eine bestimmte Form der Entfaltung Eines einzelnen und zwar des zweiten Momentes der wahren Methode. Das zweite Moment derselben bestand, wie wir sahen, in der Vermittelung der Gegensätze. Sie ist es, die Hegel als absolute Negativität faßt, d. h. die Vermittelung kommt bei ihm dadurch zu Stande, daß das Positive umschlägt in das Negative, dieses wiederum sich aufhebt, und so das Positive zu sich zurückkehrend die Negation zu seinem Momente hat. Damit aber fehlt einer Seits das erste Glied der wahren Methode, das Positive (Allgemeine) als einfache Einheit mit sich oder reine Beziehung auf sich selbst. Diese giebt es bei Hegel gar nicht als wirklich bestehendes, in sich ruhendes unwandelbares Moment, — was sie doch gerade ihrem Wesen nach ist — sondern sie ist nur als sich aufhebend, nur als übergehend in ihre Negation, fortgerissen von der kreisenden Bewegung der Methode, — während doch offenbar das ruhige sich selbst gleiche Fortbestehen dieses ersten Moments die absolute Voraussetzung des zweiten, der Spaltung in die Gegensätze ist, indem nur das, was in perennirender einfacher Einheit sich auf sich bezieht, seine immanente Beziehung auf Anderes, den Gegensatz und die Diremtion in ihm selbst oder die Negation als immanente Negation seiner selbst zu ertragen im Stande ist. Anderer Seits kommt es eben deshalb auch nicht zum dritten Momente der wahren Methode, zur wahrhaft-concreten (unterschiedenen) Identität der Gegensätze. Die Hegelsche Vermittelung derselben als jene absolute Negativität ist vielmehr einer Seits nur die durch die Negation der Negation bewirkte Wiederherstellung des Positiven, d. h. nicht die gleiche Einheit des Positiven und Negativen, in der beide nur Momente wären, sondern das Positive als Affirmatives, in welchem das Negative nur überwundenes, aufgehobenes Moment ist. Anderer Seits ist die Hegelsche Vermittelung ein fortwährendes Vermitteltwerden, das rastlos kreisende Uebergehen der Momente in einander; ein Vermitteltseyn, ein ruhiges Zusammen der Ge-

gensätze in der wahren, den Proceß der Vermittelung selbst als Moment in sich tragenden Einheit giebt es nicht. Denn das Resultat der absoluten Negativität, das seine Negation überwunden habende Positive (Affirmative), ist nur als zurückkehrend aus der Negation, es ist nur in der perennirenden Bewegung dieser Rückkehr, und diese wiederum setzt das beständige Eingehen in die Negation voraus, ohne das sie selbst zu seyn aufhören würde.

Mit dieser einseitigen Negativität hängt eine andere besondere Eigenthümlichkeit der Hegelschen Methode zusammen. Sie unterscheidet nämlich durchgängig zwischen dem sogenannten abstrakten Begriffe, der nur erst an sich oder für uns (für das philosophirende Subjekt) Begriff ist, und dem gesetzten (concreten), fürsich seyenden Begriffe, d. h. der Begriff, als die Identität des Allgemeinen und Besonderen in der Einzelheit, tritt als solcher zunächst (anfänglich) nur für uns hervor, für sich selbst realiter wird er es erst dadurch, daß das Moment der Besonderheit aus der Identität heraus, ihr und dem Begriffe als seine Negation gegenübergestellt, in dieser Unterschiedenheit von ihm überwunden wird, und er so in der Negation seiner Negation sich mit sich selbst zusammenschließt. (Beispiele davon werden sich im Folgenden, ein besonders eklatantes in der siebenten Vorlesung ergeben). Dieß Unterscheiden zwischen dem Füruns und dem Fürsich des Begriffs ist nun aber nicht nur durchaus willkührlich, ohne alle innere Denknothwendigkeit, sondern zerstört auch den objektiven, sachlichen Fortschritt der Begriffsentwickelung, die Objektivität des Denkprocesses in seiner allgemeinen Nothwendigkeit. Die Sache (z. B. der Begriff des Geistes, des Rechts ꝛc.) kann sich zu dem, was sie noch nicht selbst, sondern nur erst für uns ist, auch nicht selbst realiter entwickelt haben; nur unser Wissen von ihr hat sich entwickelt, wo es sich dann fragt, wie unser Wissen zu diesem Inhalte, der doch noch nicht selbst das ist als was er gewußt wird, gekommen sey, woher es weiß, daß es an diesem Inhalte den wahren, objektiven Begriff hat. Es ist ein Hineinmischen der Subjektivität des philophirenden Subjekts, ein willkührliches Ab- und Hinsehen, Scheiden und Vereinen der subjektiven

Reflexion, das mit dem rühmenden Zeugniß Hegels, als sey seine Methode schlechthin objektiv und sehe der Entwickelung der Sache nur zu, im diametralen Widerspruche steht. — Doch kann sie dessen nicht entrathen. Sie vermag nicht auf andere Art zu den ihr nöthigen Negationen zu gelangen: indem ein neuer Begriff sich ergeben hat, so muß zugleich, damit er weiter in seine Momente sich entwickele, die bereits in ihm aufgehobene Negation wieder aus ihm heraus ihm gegenüber gestellt werden, indem sie zugleich einen anderen Namen erhält. Daß mit diesen willkührlichen Verfahren die behauptete Identität von Seyn und Denken, Realität und Begriff aufgehoben ist, leuchtet von selbst ein.

Fassen wir nun unsere bisherige Erörterung, die Kritik der Hegelschen Methode, die aus ihr selbst sich ergeben hat und insofern ihre eigne Selbstkritik ist, zu einem bestimmten Urtheile zusammen, so werden wir sagen müssen: die Hegelsche Methode hat zwar ein Moment der Wahrheit in sich, aber sie ist nicht die volle Wahrheit. Ihre Wahrheit besteht darin, daß in der That die formale Denknothwendigkeit oder der Proceß des Denkens nur zu Stande kommt durch das Sichinsichunterscheiden, durch die Spaltung in Gegensätze oder durch das Hervortreten der Negation, so daß Position und Negation, Satz und Gegensatz, Seyn und Denken wie Seyn und Andersseyn keineswegs abstrakt getrennt, im undenkbaren und unbegreiflichen Widerspruche aus einander fallen, sondern nur in der Vermittelung mit einander sind, nur darin bestehen, daß sie zur Einheit zusammengefaßt werden und sind. Ihre Unwahrheit dagegen beruht darauf, daß einer Seits diese Negativität nur Ein Moment der wahren Methode, nicht die Methode selbst ist, und daß anderer Seits das Sichinsichunterscheiden nicht genügt, sondern in dem sich von dem Anderen Unterscheiden seinen nothwendigen Gegensatz hat, mit dem es sich vermittelt, so daß beide, die Unterschiedenheit und die Verschiedenheit in die wahrhaft concrete Einheit zusammengehen, welche als solche nicht nur in sich unterschiedene, sondern das Verschiedene mit ihr vermittelnde und in sich aufhebende Einheit ist.

Daß nichts desto weniger Hegel durch die Auffindung

und wahrhaft bewundernswürdige, die höchste Kraft des philosophischen Denkens documentirende Durchführung seines Princips sich ein hohes Verdienst um die Philosophie erworben hat, folgt ganz einfach schon daraus, daß seine Entdeckung die nothwendige Voraussetzung zur Entdeckung der wahren Methode ist, weil ja auch in der wahren Methode das Princip der Negativität oder das Sichinsichunterscheiden, wenn auch nicht das ganze Uhrwerk selbst, doch die Unruhe im Uhrwerke ist. Wie das System, das aus Befolgung der wahren Methode hervorgehen muß, beschaffen seyn müsse, dieß auch nur anzudeuten, gehört nicht hieher. Obwohl die wahre Methode hier nur beiläufig der Hegelschen gegenüber aufgestellt worden, obwohl sie erst vermittelst ihrer Durchführung durch das ganze System der Wissenschaft verständlich werden und ihre Wahrheit, wie ihre wesentliche Verschiedenheit von der Hegelschen manifestiren würde, so müssen wir uns doch diese Arbeit für einen andern Ort vorbehalten. Hier haben wir nunmehr nur zuzusehen, wie am Hegelschen System die Hegelsche Methode ihre Kraft der Entwickelung, aber auch ihre Einseitigkeit nach allen Seiten hin bewährt, d. h. wir haben jetzt, von der Kritik des Grundprincips ausgehend, das System selbst in allen seinen Theilen kritisch zu beleuchten. —

Dritte Vorlesung.

Die Phänomenologie des Geistes.

Wir beginnen unsere Kritik der besonderen Theile des Hegelschen Systems, bei der wir am Ende der vorigen Vorlesung angelangt waren, mit der Phänomenologie des Geistes, der Einleitung und damit dem Anfange der Hegelschen Philosophie.

Das erste Kapitel ist überschrieben: «Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen.» Es handelt, wie schon bemerkt, von dem gemeinen sinnlichen Bewußtseyn, der niedrigsten Stufe oder der ersten unmittelbaren Form des Bewußtseyns, auf der dem Geiste das einzelne sinnlich Daseyende, Wahrgenommene, für das wahre reale Seyn gilt, und sucht zu zeigen, daß diese erste Stufe, dieß vermeintliche Wissen, sich selbst aufhebe und in sein Gegentheil umschlage, d. h. zu einer höheren Entwickelungsstufe des Bewußtseyns fortgehe. Hier in diesem Anfange rächt sich nun sogleich der oben berührte Mangel, daß die Hegelsche Philosophie über die im Denken immanente Denknothwendigkeit, auf der doch alles Entwickeln und Beweisen, und vor Allem die Hegelsche Methode selbst beruhen müßte, kein klares, ausgesprochenes Bewußtseyn hat. Hätte sie dieß, so leuchtet ein, daß sie vor allen Dingen auf die nothwendige Anerkennung dieser Denknothwendigkeit hätte hinweisen müssen. Denn sie ist ja die Voraussetzung alles Entwickelns, alles Deducirens und Argumentirens, mithin alles Philosophirens überhaupt; selbst der abstrakte Skepticismus muß consequenter Weise behaupten, daß das Zweifeln an Allem, die absolute Ungewißheit und Unwissenheit eine Denknothwendigkeit sey. Wie vielmehr eine Philosophie, die wie die Hegelsche, in einem absoluten Wissen endet! Weil aber Hegel seine Methode und damit im Grunde seine ganze Philosophie in Form und Inhalt, die absolute Idee und deren dialektische Entwickelung, ohne weiteres voraussetzt, d. h. weil sie ihm in Folge jenes Mangels ein bloßes Faktum, eine empirische, im Denken vom Denken vorgefundene Existenz ist, so sieht er sich auch genöthigt mit einem bloßen Faktum oder mit der bloßen Voraussetzung, daß dieß und dieß sich so empirisch finde, anzufangen. Er behauptet es als ein bloßes Faktum, daß das gemeine sinnliche Bewußtseyn das einzelne empirische Daseyn für das wahre reale Seyn halte. Allein wenn ihn der Skeptiker darauf fragte: Woher weißt du das? Zeige und beweise es mir! — oder wenn Einer behauptete: «Ich meiner Seits habe die Erfahrung gemacht, daß der gemeine Mann im Grunde ein starker Zweifler ist, und meist nur das Empirische unmittelbar für wahr und real hält, was seinem Interesse entspricht, oder daß gerade der gemeine Mann sein mühseliges Leben gering achtet, und über das irdische Daseyn hinaus an ein Jenseit glaubt, das er wenngleich in den rohsten Vorstellungen für vollkommener und für das wahre Seyn hält» — eine Behauptung, die sich wohl vertheidigen ließe, — so hätte Hegel offenbar keine Antwort. Der ganze Anfang seines Philosophirens wäre ihm zu Wasser gemacht.

Bekanntlich hat die skeptische und kritische Philosophie längst nachgewiesen, was ohnehin der einfachsten Reflexion von selbst einleuchtet, daß alles Sinnliche, Empirische, äußerlich Wahrgenommene, mithin auch die Erfahrung, daß, wie Hegel behauptet, jenes der Standpunkt des gemeinen sinnlichen Bewußtseyns sey, an und für sich keineswegs gewiß ist, sondern erst das Denken, d. h. die Denknothwendigkeit es dazu macht. Alles, was Ich empirisch wahrnehme, bemerke, beobachte, alle meine empirischen Kenntnisse haben an und für sich schlechterdings keine Gewißheit: es ist schechthin ungewiß, ob die Dinge an sich, d. h. wirklich und in Wahrheit so sind, wie Ich sie wahrnehme; ja nicht einmal die Gewißheit bleibt, daß das wahrgenommene Ding überhaupt wirklich existirt, und nicht eine bloße Vorspiegelung meiner Einbildungskraft ist. Denn indem Ich dieses oder jenes Ding betrachte, verwandelt sich unmittelbar das Ansich desselben in das bloße

Für mich seyn; was Ich erfahre, hängt von meinem Wahrnehmungsvermögen ab, von der Beschaffenheit meiner Sinnorgane, von meinen Vorstellungen oder Einbildungen, indem nicht nur oft genug der Eine rauh findet, was dem Andern glatt dünkt, der Eine roth sieht, was dem Andern blau erscheint, sondern auch eben so oft der Mensch Etwas wahrzunehmen glaubt, was nach seiner Vorstellung nothwendig existiren muß, während es in der That gar nicht oder ganz anders ist. In der That kommt ja nicht die Sache selbst, sondern nur meine Wahrnehmung derselben als die meinige in mein Bewußtseyn und wird Inhalt meines Wissens, und daß diese Wahrnehmung der Sache selbst oder dem Ansich derselben entspreche, dafür liegt in der Wahrnehmung als solcher nicht die geringste Nothwendigkeit; der alle Tage vorkommende Irrthum beweist vielmehr das Gegentheil. — Hegel in der Einleitung zur Phänomenologie (W. Bd. III, S. 57.) erkennt dieß auch selbst ausdrücklich an, wenn er sagt: «Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es an sich ist. Allein in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand, es ist für uns; und das Ansich, welches sich ergäbe, wäre somit nur sein Seyn für uns; was wir als sein Wesen behaupten würden, wäre vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. Das Wesen oder der Maßstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen, und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht nothwendig anzuerkennen.» Dieß ist so richtig, so schlagend und einleuchtend, es ist so klar, daß wir selbst von unserem eignen Wissen, Wahrnehmen, Vorstellen ꝛc. aus bloßer Empirie nicht behaupten können, was es an sich ist (weil ja auch dieß, indem wir es betrachten, zu einem bloßen Seyn für uns wird), — daß es unbegreiflich erscheint, wie ein Denker von Hegels Genie bewußt oder unbewußt gleich darauf ohne weiteres das Gegentheil versichern kann. Indessen mußte Hegel freilich das Gegentheil nur behaupten, weil er es, ohne auf jene immanente Denknothwendigkeit, als den Grund und die Voraussetzung alles Beweisens, zurückzugehen, unmöglich beweisen konnte.

Anderer Seits nämlich läßt sich auch das Gegentheil, daß unsere Wahrnehmung dem wahrgenommenen Dinge in seinem Ansich nicht entspreche, keineswegs aus der Wahrnehmung selbst darthun: auch darüber hat die Wahrnehmung an und für sich keine Gewißheit; sie selbst kann weder behaupten, daß das Ding an sich so sey, wie es ihr erscheine, noch daß es nicht so sey. Denn der häufige Irrthum, in den wir mit unsern empirischen Kenntnissen zu verfallen glauben, hat schon darum keine Beweiskraft, weil sich durch die bloße Empirie gar nicht nachweisen läßt, daß der angebliche Irrthum ein wirklicher Irrthum, die entgegenstehende Wahrheit wirklich die Wahrheit sey. Daraus, daß das Ansich der Dinge, indem wir an sie herantreten, sich unmittelbar in ihr Seyn für uns verwandelt, folgt noch keineswegs, daß sie an sich durchaus oder theilweise anders seyn müssen, als sie für uns sind; ihr Ansichseyn kann vielmehr eben so wohl Eins und dasselbe mit ihrem Fürunsseyn als verschieden von letzterem seyn. Welches von beiden der Fall sey und ob nicht das wahre Verhältniß die unterschiedene Einheit beider Seiten sey, darüber kann die Wahrnehmung selbst schlechterdings keine Rechenschaft geben, das kann vielmehr einzig und allein durch das reine Denken und seine ihm immanente Denknothwendigkeit entschieden werden. D. h. die Frage kann nur seyn: ob aus dem reinen, von aller Empirie absehenden Denken und dessen seiner selbst gewissen Nothwendigkeit sich die Nothwendigkeit der einen oder andern Alternative nachweisen lasse, so daß wir also gezwungen wären, das empirisch Wahrgenommene auch für wahr und real zu halten oder umgekehrt. Wenn das gemeine Bewußtseyn oder der sogenannte gesunde Menschenverstand es für wahr zu halten im Allgemeinen sich gedrungen fühlt, — was keineswegs bestritten werden soll, — so würde darin nur eine unbewußte Wirksamkeit der innerlich verborgenen Denknothwendigkeit sich manifestiren; es würde das Amt der Philosophie seyn, den gesunden Menschenverstand nur über sich selbst aufzuklären. Dieß kann aber nur dadurch geschehen, daß sie ihm zunächst zeigt, wie er für seine Ueberzeugung in sich selbst schlechterdings keine Gewißheit habe, und daß daher diese Ueberzeu-

gung ganz in die Kategorie der abstrakten Vorstellungen, der subjektiven Meinungen und Einbildungen gehöre, die er seiner Seits so oft der Philosophie zum Vorwurfe mache. In der That ist die sinnliche Gewißheit insofern eine bloße Abstraktion, als sie nur das Ansich der Dinge einseitig festhält, und von ihrem Fürunsseyn, d. h. davon, daß sie wahrgenommen zugleich für uns sind, gänzlich abstrahirt, während doch offenbar ihre Realität und Wahrheit nur von uns behauptet werden kann, sofern sie von uns wahrgenommen, d. h. für uns sind.

Wenn sonach Hegel in die Philosophie einleiten wollte, so mußte er zwar vom gemeinen sinnlichen Bewußtseyn ausgehen, aber blos um ihm dialektisch zu zeigen, daß es in sich selbst schlechterdings keine Bürgschaft für die Wahrheit und Gewißheit seines Wissens habe, diese vielmehr allein auf der immanenten Denknothwendigkeit beruhe. Damit würde er zugleich über seinen eigenen einleitenden Anfang hinaus gelangt seyn, d. h. der gemachte Anfang würde seinem Begriffe gemäß sich selbst aufgehoben haben, indem sich zugleich ergeben hätte, daß wie alles Thatsächliche und alles empirische Wissen, so auch die als Thatsache aufgestellte Behauptung: das gemeine Bewußtseyn halte sein Wissen von den einzelnen sinnlichen Dingen für die Wahrheit, schlechthin ungewiß, erst durch das (reine) Denken aus dessen immanenter Nothwendigkeit zu erweisen sei. Die ganze Phänomenologie, gesetzt auch ihr weiterer Inhalt wäre unwiderleglich erwiesen, ist sonach durch und durch unnütz, weil Mitte und Ende, Deduktion und Resultat, derselben Ungewißheit verfallen sind, wie der Anfang (der blos empirisch aufgenommene Begriff des Bewußtseyns und sein Verhalten zu den Objekten), auf den sie sich stützen, d. h. weil die verschiedenen Stellungen des Geistes (Bewußtseyns, Selbstbewußtseyns ꝛc.) zur Objektivität nicht phänomenologisch, sondern nur durch das reine Denken aus der ihm immanenten Denknothwendigkeit festgestellt werden können, die Phänomenologie mithin auch nicht Einleitung in der Philosophie, sondern nur Theil derselben seyn kann. —

Der Mangel an philosophischer Taktik, dem sinnlichen

Verstande seine Unmündigkeit und Bewußtlosigkeit nicht nachzuweisen, sondern selbst wie der sinnliche Verstand mit einer bloßen faktischen Behauptung zu beginnen, zeigt sich noch deutlicher im ersten Kapitel der Phänomenologie, und verdirbt bei Lichte besehen, die ganze anscheinend so scharfsinnige Erörterung. Hegel will dem sinnlichen Bewußtseyn zeigen, daß es in Wahrheit sich selbst negire, und im Grunde nicht, wie es sich einbildet, das einzelne, bestimmte, sinnlich wahrnehmbare Ding für das wahre reale Seyn halte, sondern, wenn es dieß auch sage und glaube, in Wahrheit doch nur das Allgemeine meine. «Die sinnliche Gewißheit selbst, sagt Hegel, ist zu fragen: Was ist das einzelne sinnliche Ding oder das Dieses? Nehmen wir es in der doppelten Gestalt seines Seyns als das Jetzt und als das Hier, so wird die Dialektik die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten als es selbst ist. Auf die Frage: was ist das Jetzt? antworten wir also z. B.: das Jetzt ist Nacht. — Wir schreiben diese Wahrheit auf. — — Sehen wir aber Jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schaal geworden ist.» Eben so ist es mit dem Hier. «Das Hier ist z. B. der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden, und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: das Hier ist nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Das Jetzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht und eben so wenig Tag, gleichgültig gegen solche Bestimmtheit ist, d. h. als ein Negatives. Dieses ist kein Unmittelbares mehr, sondern ein vermitteltes, dadurch bestimmt, daß Anderes, nämlich Tag und Nacht, nicht ist. Dabei ist es eben noch so einfach als zuvor, gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt; so wenig die Nacht und der Tag sein Seyn ist, eben so wohl ist es auch Tag und Nacht. Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein Nichtdieses und eben so gleichgültig ein Dieses und Jenes zu seyn, nennen wir ein Allgemeines.» Dasselbe ist von dem Hier zu sagen. «Das Hier selbst verschwindet nicht, sondern es ist bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes u. s. f., gleichgültig Haus, Baum zu seyn. Das Dieses zeigt sich also wieder

als vermittelte Einfachheit oder als Allgemeinheit» (Phänomenologie S. 75.). — «Die Sprache ist daher das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung, und da das Allgemeine die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit ist, und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Seyn, das wir meinen, je sagen können.» Die letztere Bemerkung ist höchst scharfsinnig. In der That kann die Sprache das sinnliche Einzelne schlechterdings nicht ausdrücken. Wenn ich sage: dieses Universitätsgebäude, so ist damit noch gar nichts gesagt, wenn ich nicht auch dem Andern, zu dem ich spreche, das Haus zeigen kann oder wenn er es nicht sonst schon gesehen hat. Wenn ich aber anfange es zu beschreiben, so spreche ich in der That in lauter allgemeinen Vorstellungen. Ich sage, es ist ein Haus — allein das ist jedes andere Haus auch; — es ist ein rechtwinkliges Viereck, — allein das ist eine ganz allgemeine mathematische Figur; — es hat so und so viel Fuß Länge, Breite und Höhe, — allein Maß und Zahl sind ganz allgemeine Bestimmungen, — es hat an der Vorderseite drei Thüren, — wiederum allgemeine Vorstellungen von Vorderseite und Thüren u. s. f. — Ist denn nun aber diese Hegelsche Deduktion eine Widerlegung des sinnlichen Bewußtseyns? Wird sich der sogenannte gesunde Menschenverstand dadurch für überzeugt halten, daß das Einzelne sich aufhebe und vielmehr das Allgemeine sey? Ist dies Umschlagen wirklich bewiesen? — Was zunächst die Sprache anbetrifft, so würde der gemeine Menschenverstand erwiedern: «Es ist zwar richtig, was du sagst. Allein was kümmert mich die Sprache! Die Sprache ist nur ein Mittel, meine Vorstellungen und Wahrnehmungen, mein Wissen und Denken, Anderen mitzutheilen; wenn dieß Mittel unvollkommen ist, und das Einzelne, was ich meine, nur in der Form der Allgemeinheit auszudrücken vermag, so folgt ja keineswegs, daß auch meine Vorstellung eben so unvollkommen sey, und während sie das einzelne Dieses oder Jetzt sich vorzustellen meint, es für wahr und real hält, in Wahrheit nur das Allgemeine zu ihrem Inhalte habe. Den sprachlichen Ausdruck halte ich für ein bloßes Symbol, und daß dieses der Sache, die es bezeichnet, nicht völlig entspricht, liegt eben in der Natur des Symbols. Wenn du behauptest, die Sprache sei das Wahre, so behaupte ich meiner Seits, die Sprache ist das Unwahre, dem Wahren und realen Seyn (das nur in dem einzelnen Dieses, dem Hier und Jetzt besteht) Unangemessene. Beweise mir, daß du Recht hast.» — Darauf würde der Philosoph nur antworten können: Der Beweis liegt eben darin, daß jedes Dieses, Hier und Jetzt, dieser Baum und dieses Haus, dieser Tag, dieser Platz, auf dem wir stehen, verschwindet, indem wir uns wo anders hin wenden; und das Wahre, Reale, kann doch nicht ein blos Verschwindendes seyn. Dagegen ließe jedoch mit Recht sich einwenden: Wenn auch dieser Tag verschwindet, dieser Baum vergeht ꝛc., so tritt doch an die Stelle dieses Tages, ein anderer Tag, der ebenfalls ein dieser ist, an die Stelle dieses Baumes ein anderer Baum oder Gegenstand, der gleichfalls ein dieser, ein ganz bestimmtes einzelnes Ding ist. Nicht das allgemeine Hier oder Jetzt, sondern immer wieder das einzelne sinnliche Dieses tritt an die Stelle des verschwundenen ein; es bleibt mithin dabei, daß eben nur dieß Einzelne das reale wahrhaft Seyende ist. Mit anderen Worten: der sinnliche Verstand ist Nominalist. Er bestreitet gar nicht, daß es ein Allgemeines überhaupt, ein allgemeines Dieses, Hier oder Jetzt gebe; aber er behauptet, daß dieß Allgemeine ein bloßer Name sey, blos im Kopfe des Philosophen existire, und das sinnliche reale Seyende nichts mit ihm zu schaffen habe. Diese Behauptung kann Hegel in der That auf seine Weise nicht widerlegen. Denn nach seiner Methode müßte er beweisen, daß das einzelne sinnliche Dieses negirt werde, sich aufhebe in das Allgemeine, und das kann er nicht beweisen aus dem einfachen Grunde, weil es nicht wahr ist. Das einzelne Dieses, wenn es verschwindet, geht damit in Wahrheit wiederum nur über in ein anderes Dieses; der Baum, wenn er verfault, löst sich auf in eine Anzahl einzelner Theile, einzelner bestimmter Stoffe, von denen jedes ein Dieses ist. Nach der wahren Methode war vielmehr zu zeigen, was in der That die Wahrheit ist, daß jedes einzelne Dieses sich in sich selbst unterscheidet in den in sich antithetischen Gegensatz seiner

selbst als dieses Einzelnen und des Allgemeinen. Nach der wahren Methode verschwindet also nicht das sinnliche einzelne Dieses, sondern es bleibt bestehen und unterscheidet sich nur, bei Lichte besehen, in jenen Gegensatz. Auch der gemeinste sinnliche Verstand würde zugeben: daß dieser Baum mit jenem Baum eine wesentliche Aehnlichkeit habe, und daß er eben deshalb beiden den Namen Baum gebe. Er würde zugeben, daß dieß Aehnliche oder Gemeinschaftliche, welches beiden und allen Bäumen gemein und damit eben das Allgemeine ist, auch realiter eben so wie das Einzelne existire, und daß mithin jeder Baum eben so real die Einzelheit als die Allgemeinheit an sich habe, d. h. daß jeder Baum nicht nur ein bestimmtes einzelnes Dieses, sondern zugleich der in sich antithetische Gegensatz seiner Einzelheit (Haecceitas) gegen seine Allgemeinheit sey. Dieß kann der sinnliche Verstand nicht leugnen, wenn er sich nicht selbst, und zwar nicht blos in Worten, sondern in Thaten widersprechen will, indem er ja offenbar dieses Schwein und jenes Schwein ganz gleichmäßig behandelt, und seiner Seits verlangt, als Mensch wie alle andere Menschen und nicht etwa besonders und ausnahmsweise wie ein Schwein behandelt werden. —

Wir sehen also: sogleich am Anfange des ganzen Systems, im ersten Satze der Phänomenologie zeigt sich die Unwahrheit der Hegelschen Methode an ihrer Unfähigkeit, das, was sie eigentlich will, darzuthun. Denn daß Hegel in Wahrheit nur dasselbe meint, was wir so eben behauptet haben, unterliegt keinem Zweifel. Er will in der That nur zeigen, daß die Wahrheit die unterschiedene Einheit des Einzelnen und Allgemeinen sey, was in der That die Wahrheit ist. Aber in Folge der einseitigen Negativität seiner Methode kann er dieß nur, indem er zu zeigen suchen muß, daß das Einzelne sich aufhebe, umschlage in das Allgemeine, dieß aber wiederum sich aufhebe, und so durch die Negation der Negation das Einzelne in der Identität mit dem ihn immanenten Allgemeinen restituirt werde. Allein eben dieß Negiren und Umschlagen widerspricht der Wahrheit und läßt sich mithin auch nicht beweisen.

Der Hauptfehler liegt indeß in einem Verstoße gegen

die Methode selbst. Offenbar nämlich kann die Aufhebung der sinnlichen Gewißheit nicht in einer bloßen Vertauschung der Objekte des Wissens bestehen, so daß nicht mehr das einzelne Dieses, sondern das allgemeine Hier und Jetzt den Inhalt, das Gewisse und Wahre des sinnlichen Bewußtseyns ausmacht, womit letzteres augenscheinlich nicht aufgehoben ist. Die Negation der sinnlichen Gewißheit ist vielmehr die sinnliche Ungewißheit, die Unsicherheit aller blos empirischen Erkenntniß, wie von selbst einleuchtet. Hätte Hegel diese wahre Negation, von der hier allein die Rede seyn konnte, dialektisch deducirt, so würde zugleich, wie schon bemerkt, der eigne Anfang der Phänomenologie, die blos empirisch aufgenommene Behauptung von der Existenz des sinnlichen Bewußtseyns und seiner vermeintlichen Wahrheit, sich selbst als ungewiß erwiesen, dieser unphilosophische Anfang sich aufgehoben, und so die ganze Untersuchung einen andern Gang genommen haben. —

Steht nun sonach sogleich der erste Satz völlig unbewiesen da, so fällt damit die ganze Phänomenologie über den Haufen, weil alles Folgende den Beweis des ersten Satzes zu seiner Voraussetzung hat. Nehmen wir indessen noch ein zweites eklatantes Beispiel, um zu zeigen, wie derselbe Fehler überall wiederkehrt. Ich meine die merkwürdige Stelle, wo der Begriff des Selbstbewußtseyns zuerst hervortritt und sich dialektisch fortentwickelt zum Begriffe der Vernunft. — Das Selbstbewußtseyn ist nach Hegel «abstrakte Freiheit, reine Idealität, — Ich = Ich», die einfache Identität des Geistes mit sich, reine Beziehung auf sich. Allein dieser zunächst abstrakten Subjektivität tritt ein anderes Subjekt, der andere Mensch in eben so abstrakter Freiheit gegenüber. «Es ist ein Selbstbewußtseyn, sagt Hegel (nach der kürzeren Fassung der Encyklop. §. 430.), für ein Selbstbewußtseyn, zunächst unmittelbar als ein Anderes für ein Anderes. Ich schaue in ihm als Ich unmittelbar mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseyendes, als Ich absolut gegen mich selbständiges anderes Objekt. Das Aufheben der Einzelheit des Selbstbewußtseyns war das erste Aufheben, es ist damit nur als besonderes bestimmt. — Dieser Widerspruch giebt

den Trieb sich als freies Selbst zu zeigen, und für den Anderen als solches da zu seyn, — den Proceß des Anerkennens. Dieser Proceß, fährt er (§. 431.) fort, ist ein Kampf; denn ich kann mich im Anderen nicht als mich selbst wissen, insofern das Andere ein unmittelbares anderes Daseyn für mich ist; Ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet. Eben so sehr kann Ich nicht als unmittelbares anerkannt werden, sondern nur insofern Ich an mir selbst die Unmittelbarkeit aufhebe, und dadurch meiner Freiheit Daseyn gebe. — Aber diese Unmittelbarkeit ist zugleich die Leiblichkeit des Selbstbewußtseyns, in welcher es als in seinem Zeichen und Werkzeuge, sein eignes Selbstgefühl und sein Seyn für Andere, und seine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat. Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod.» Wenn aber in diesem Kampfe jeder von beiden Theilen sein Leben zwar in Gefahr setzt, zugleich aber doch nur erhalten will, «so endet er zunächst als einseitige Negation, mit der Ungleichheit, daß der eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtseyn erhält, sein Anerkanntseyn aber aufgiebt; der Andere aber an seiner Beziehung auf sich selbst hält, und vom ersteren als dem Unterworfenen anerkannt wird: — Das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft,» — der erste erscheinende Anfang der Staaten, die Erscheinung, in welcher das Zusammenleben der Menschen hervorgegangen ist.» In diesem Verhältniß sucht nun aber der Herr den ihm als Knecht gegenüberstehenden Anderen nicht mehr zu zerstören, sondern ihn zu erhalten und zu formiren, zu seinem eignen Nutzen. Zugleich «hat er im Knechte und dessen Dienste die Anschauung der Objektivität seines einzelnen Fürsichseyns, es ist dieß Gelten seiner für ihn vermittelst der Aufhebung des unmittelbaren Fürsichseyns, welche aber in einen Andern fällt,» — d. h. der Herr hat im Knechte die Anschauung vor sich, daß er selbst (als Herr) nur gilt durch die Aufhebung des abstrakten Fürsichseyns in das Seyn für Andere, welche nothwendiges Moment der Subjektivität ist, hier aber noch nicht am Fürsichseyn des Herrn vollzogen, sondern ihm nur an der aufgehobenen Freiheit des Sklaven zur Anschauung kommt. «Dieser, der Knecht, fährt Hegel fort, arbeitet dagegen im Dienste des Herrn seinen Einzel- oder Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf und macht in dieser Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, — den Uebergang zum allgemeinen Selbstbewußtseyn (§. 435.), welches das affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst ist, deren jedes als freie Einzelheit absolute Selbständigkeit hat, aber vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom anderen unterscheidet, allgemeines und objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien Anderen sich anerkannt weiß, und dieß weiß, insofern es das Andere anerkennt und es frei weiß» (§. 436.).

Die Meinung ist: das Selbstbewußtseyn tritt zunächst in abstrakter, unmittelbarer Form auf als einfache Identität mit sich, Ich = Ich, abstrakte Freiheit und reine Idealität, d. h. es faßt sich als die fürsichseyende absolute Centralität, für welche alles Andere nur Peripherie ist, so daß Ich alles Andere nur als ein Fürmichseyendes betrachte, mich selbst in abstrakter Selbständigkeit, alles andere als unselbständig, nur für mich seyend setze, und somit die reine Idealität, d. h. nach Hegel, Negativität bin, die alles Andere nur als negirt gegen sich faßt. So ist das Selbstbewußtseyn zunächst die selbstsüchtige zerstörende Begierde. Allein diese abstrakte Freiheit und Idealität, diese fürsichseyende Centralität muß nach der Hegelschen Methode sich aufheben, selbst in die Negation umschlagen. Dieß geschieht dann durch jenen «Proceß der Anerkennung.» Dem Ich tritt das andere Ich in gleicher abstrakter Freiheit und Idealität gegenüber. Jeder erkennt den Anderen zunächst nicht als Ich an, weil er eben sich selbst als abstraktes Fürsichseyn, für welches das andere nur ein unselbständiges unberechtigtes Moment ist, faßt und behauptet. Sie gerathen also in Kampf mit einander, der nothwendig ein Kampf auf Leben und Tod ist, indem das Selbstbewußtseyn oder der Geist als Ich nur vermittelst seines Leibes sich in seiner Ichheit und abstrakten Freiheit äußerlich geltend machen kann. Schlagen sie in diesem Kampfe sich gegenseitig todt, so ist der Proceß der Anerkennung vernichtet.

Schlägt Einer den Anderen todt, so ist der Widerspruch nur einseitig, «durch rohe Negation der Unmittelbarkeit,» aufgelöst; der Todtschläger ist damit vom Anderen doch nicht anerkannt, und es kommt also nicht heraus, was doch herauskommen soll. Darum schlagen sie sich nicht todt, sondern da, wo sich die geringere Energie des Selbstbewußtseyns oder der abstrakten Freiheit findet, tritt die Furcht vor dem Tode ein; der Eine, der Schwächere, sucht sein Leben zu erhalten, indem er sich dem Stärkeren unterwirft, diesen in seiner abstrakten Freiheit und Selbständigkeit anerkennt, d. h. ihn zu seinem Herrn erhebt, sich selbst zum Sklaven herabsetzt. Damit ist denn allerdings auf der einen Seite das Selbstbewußtseyn in seiner abstrakten Freiheit negirt. Indem dann aber gleichzeitig der Herr den Sklaven nicht mehr zu vernichten, sondern für seinen Dienst vielmehr zu erhalten und auszubilden sucht, und indem anderer Seits der Sklave gerade im Dienste des Herrn zu der Selbständigkeit, die er verloren, sich wiederum empor arbeitet, aber zur wahren Selbständigkeit, die sich nicht mehr im abstrakten Fürsichseyn faßt, sondern zugleich den Anderen als selbständig anerkennt, d. h. indem er sich der Freiheit würdig beweist; — wird er dann vom Herrn auch frei gelassen, d. h. es findet die gegenseitige Anerkennung des Selbstbewußtseyns und der Freiheit statt, worauf es ankam.

Allein abgesehen davon, daß die Geschichte wie das eigne Selbstbewußtseyn jedem Unbefangenen sagt, daß diese ganze Hegelsche Ansicht, dieser Proceß der Anerkennung, dieser angeblich erste wenn auch nicht begriffliche, doch empirische Anfang der Staaten, nur eine zu Gunsten der Methode ersonnene philosophische Fiktion sey; abgesehn davon, daß wenn sie wahr, nicht nur zwischen Fremden, sondern zunächst innerhalb der Familie zwischen Vater und Sohn, Bruder und Bruder jener Kampf auf Leben und Tod eintreten müßte; abgesehen endlich, daß dadurch Mord und Todtschlag, Despotismus und Sklaverei, zum nothwendigen Momente der Entwickelung des menschlichen Geistes erhoben wird, wodurch jedes unbefangene sittliche Bewußtseyn sich versetzt fühlen muß; so entbehrt die ganze Deduktion an sich selbst durchaus der inneren Nothwendigkeit, der beweisenden Kraft. Zunächst ist es

gar nicht nothwendig, daß, weil Ich selbst mich in meiner abstrakten Freiheit fasse, Ich darum den Anderen nicht in derselben abstrakten Freiheit anerkennen könnte. Der Kampf hat vielmehr dieß Anerkenntniß zu seiner Voraussetzung, und entsteht nur daraus, daß in der Collision meines Interesses mit dem des Anderen die Macht der einzelnen subjektiven Begierde das Bewußtseyn von der gleichen Berechtigung des Anderen oder das bis dahin vorhandene Anerkenntniß in den Hintergrund zurückdrängt, stört und überwindet. Letzteres ist in der That nothwendig unmittelbar da, vor dem Kampfe vorhanden, weil es sonst gar nicht entstehen könnte. Denn so wenig Ich etwa einen Stier, der anfänglich im Kampf auf Leben und Tod sich mir widersetzte, sodann aber sich zähmen ließe, mir stets gehorsam wäre ꝛc., darum für einen Menschen, für gleich berechtigt mit mir halten würde, eben so wenig kann aus dem gleichen Verlaufe der Thatsachen folgen, daß ich den erst geknechteten Menschen um seines Gehorsams ꝛc. willen späterhin anerkennen sollte, wenn ich nicht schon vorher weiß, daß er ein Mensch und an sich frei und gleich berechtigt ist. Dieß Anerkenntniß kann allerdings durch meine subjektive Begierde gestört und überwunden werden, allein davon ist die Nothwendigkeit nicht nachgewiesen, das ist vielmehr mein bloßes subjektives Belieben, reine Willkühr. Es ist eben sowohl möglich, daß mir durch das Bewußtseyn der an sich gleichen Berechtigung des Anderen, durch dessen Ansprüche und Forderungen, unmittelbar die Erkenntniß aufgehe, daß Ich eben so sehr für den Anderen bin als er für mich ist. — Es ist ferner gar nicht nothwendig, daß jener Kampf auf Leben und Tod in dem Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft ende; die Kämpfenden können sich eben so gut gegenseitig oder Einer den Anderen todtschlagen; wenn dieß ein und zwei Mal geschehen ist, so könnte es eben so wohl jedes Mal geschehen seyn, d. h. die ganze Hegelsche Deduktion beruht auf der Zufälligkeit des Faktums, daß der Eine der Kämpfenden sich lieber dem Anderen unterwerfen, als todtschlagen lassen will. Endlich ist es gar nicht nothwendig, daß aus dem Verhältniß von Herr und Knecht der Uebergang zum allgemeinen Bewußtseyn sich bilde; es ist nicht nothwendig,

daß der Herr den Knecht in seinem Dienst formire, und späterhin frei lasse, der Knecht in der Furcht des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen abarbeite ꝛc. Auch hier wieder ruht Alles auf der Zufälligkeit des Faktums und der willkührlichen Entschließung des Subjekts.

Der Fehler liegt theils in der Hegelschen Methode überhaupt, theils darin, daß Hegel hier gegen seine eigne Methode verstoßen hat. Letztere fordert, daß der Begriff selbst innerhalb seiner selbst sich aufhebe, oder daß das positive Moment an ihm selbst sich als negativ erweise, ohne alle äußere Beihülfe, ohne etwas von außen herbeizuziehen. Hier aber kommt die Negation des Selbstbewußtseyns in seiner abstrakten Freiheit nur zu Stande, indem ihm ein anderes Selbstbewußtseyn äußerlich gegenübertritt, durch einen nichts weniger als geistigen, sondern sehr materiellen Kampf auf Leben und Tod; die Entwickelung des Selbstbewußtseyns, die Negation des abstrakten Fürsichseyns und das Umschlagen in die Allgemeinheit geht nicht an ihm selbst als Selbstbewußtseyn, sondern vermittelst eines äußeren Geschehens und Herantretens vor sich. Die Methode ist offenbar sich selbst untreu geworden. Freilich aber nur darum, weil sie aus sich selbst nicht weiter kommen konnte, kein Mittel wußte, wie das Ich als abstrakte Freiheit und Idealität dahin zu bringen sey, sich selbst zu negiren und in seinen Gegensatz umzuschlagen.

Die wahre Methode hat mit diesem Nachweis, der sich in der That nicht führen läßt, weil das zu Beweisende gar nicht wahr ist, nichts zu schaffen. Sie hat vielmehr nur zu zeigen, wie das Ich, indem es sich 1) in seiner einfachen Identität mit sich, in seiner fürsichseyenden Centralität faßt, eben damit 2) sich in sich unterscheidet, in den in sich antithetischen Gegensatz seiner selbst als jenes Fürsichseyn gegen seine Einheit mit dem Anderen und damit gegen sein Fürandereseyn, und sodann 3) seinem Begriffe gemäß diese Differenz zur concreten unterschiedenen Einheit zusammenfaßt, indem es sich nur in seinem Seyn für die Andern als für sich seyend und umgekehrt setzt und begreift. Oder was dasselbe ist: das

Ich, indem es sich 1) als Ich faßt, unterscheidet damit 2) sich in sich selbst in den Gegensatz seiner Besonderheit (Subjektivität) gegen das Allgemeine, das es als Geist, als Ich ebenfalls ist, weil eben jeder andere Mensch gleichermaßen Ich ist. Diesen Gegensatz hebt es 3) zur concreten Einheit auf, indem es seine Particularität mit der Allgemeinheit, mit dem allgemeinen Wissen und Willen zusammenschließt, sich selbst zum Träger des allgemeinen Willens macht. Dieses letzte Moment ist allerdings ein Akt der Selbstbestimmung des Ichs; es kann auch in seiner Besonderheit sich fixiren und damit seine Allgemeinheit aufhebend, sich selbst gegen das Allgemeine geltend machen. Darin liegt dann allerdings, daß Ich den anderen Menschen, wo er meinen subjektiven Interessen widerspricht, zu bekämpfen suche, indem eben mit dieser Fixirung in mich gegen das Allgemeine auch meine particulare, subjektive Begierde die Macht erlangt über meine Allgemeinheit, die Ich als Ich an sich bin, d. h. indem mein Bewußtseyn von der gleichen Berechtigung des Anderen, der ebenfalls Ich ist, weil Ich eben als Ich zugleich das Allgemeine bin, mithin das Bewußtseyn meiner Allgemeinheit durch die Besonderheit meiner Selbst als begehrenden Ichs unterdrückt und aufgehoben wird. Daraus entsteht dann freilich jener Kampf des Ichs gegen das andere Ich. Aber es ist weder der Hegelsche Kampf um die Anerkennung, noch ist jenes Sichinsichfixiren des Ichs nothwendig, sondern im Gegentheil dem wahren Begriffe des Geistes unangemessen, Abfall von seinem wahren Begriffe, d. h. Böse, der Kampf mithin eben so wenig nothwendig als die Sündenschuld, die in ihm liegt. —

Doch gehen wir weiter. Indem in der angegebenen Weise das Selbstbewußtseyn sich fortentwickelt zur Vernunft, «zur Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns» oder zur «anundfürsichseyenden, unvermittelten Allgemeinheit und Objektivität des Selbstbewußtseyns», die Vernunft aber «die anundfürsichseyende Wahrheit, die einfache Identität der Subjektivität des Begriffs und seiner Objektivität und Allgemeinheit ist», so daß «das Ich so als an und für sich bestimmt gesetzt, die Gewißheit ist, daß seine Bestimmungen eben so sehr gegenständlich, Bestimmungen des

Wesens der Dinge als seine eigenen Gedanken sind» (Encykl. §. 437. 438.); — so sind wir eben damit auf den Standpunkt der Hegelschen Logik gerückt, und haben zugleich ein Urtheil darüber gewonnen, in wiefern dieser sogenannte absolute Standpunkt durch die Phänomenologie wirklich begründet sey oder nicht. Die Voraussetzung der Logik nämlich ist, wie wir gesehen haben, die Einheit des Seyns und Denkens, mithin dasselbe, was nach der Phänomenologie der Begriff der Vernunft ist, die Identität der Subjektivität des Begriffs und seiner Objektivität und Allgemeinheit, — oder die Gewißheit des Ichs, daß seine Bestimmungen eben so sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind. Hegel selbst sagt darüber in der Einleitung zur Logik (W. Bd. III, S. 35.): «das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseyns, weil wie jener Gang desselben [in der Phänomenologie] es hervorbrachte, nur in dem absoluten Wissen die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst vollkommen sich aufgelöst hat, und die Wahrheit dieser Gewißheit, so wie die Gewißheit der Wahrheit gleich geworden ist. Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseyns voraus. Sie enthält dem Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, in sofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist.»

Der Standpunkt der Logik, sofern sie die Phänomenologie zu ihrer Voraussetzung hat, ist mithin der Begriff der Vernunft, oder der Entwickelungspunkt des Geistes, wo er sich als die Vernunft erfaßt. Ist Seyn und Denken oder die Subjektivität des Begriffs mit seiner Objektivität nicht identisch, d. h. ist das, was in der Außenwelt dem Geiste objektiv gegenüber steht, nicht zugleich subjektiv in ihm selbst gesetzt, so daß das Objektive nur die Objektivität des subjektiv vom Geiste gefaßten Begriffs ist; so giebt es schlechthin gar keine Philosophie, weil überhaupt keine Erkenntniß, keine Wahrheit und Wissenschaft. Selbst der abstrakte Skepticismus muß behaupten, daß die Ungewißheit und Unwissenheit des Geistes das Wesen und der Begriff des Geistes, d. h. seine Objektivität und Wahrheit sey, oder daß das, was der Geist subjektiv von sich behauptet (seine eigne Ungewißheit und Unwissenheit) zugleich die objektive Natur des Geistes sey. Wollte der Skepticismus auch dieß ungewiß lassen, und etwa sagen: er wisse nicht ob seine skeptische Ansicht auch wahr und objektiv sey, so würde er sich selbst in nichts auflösen. Denn wäre die absolute Ungewißheit selbst ungewiß, so wäre ja vielmehr mit der philosophischen Forschung erst anzufangen, und zu untersuchen, ob die Gewißheit oder Ungewißheit das Wesen des Geistes ausmacht. Ergäbe die Untersuchung, daß sich auch darüber nichts ausmachen ließe, so müßte wenigstens dieß Resultat als objektiv gewiß und wahr behauptet werden, d. h. der Skepticismus, wenn er überhaupt irgend etwas behauptet, wie er doch muß, um zu existiren, widerspricht unmittelbar seinem Principe, daß sich nichts behaupten lasse. — Allein gesetzt auch, der Standpunkt der Hegelschen Logik wäre der allein wahre und berechtigte, so ist doch einleuchtend, das derselbe durch die Phänomenologie keineswegs begründet ist. Er ist es nicht, weil zunächst die ganze Phänomenologie, wie wir sahen, auf bloß faktischen Behauptungen beruht, die wenn sie bestritten werden, die ganze Entwickelung aus ihrem Geleise werfen, und eine neue Untersuchung, eine Einleitung zur Einleitung nöthig machen, durch die erst festzustellen wäre, ob und wiefern das faktisch-Vorhandene, — eine Existenz, wie die des gemeinen sinnlichen Bewußtseyns, — von der Philosophie empirisch auf- und angenommen werden dürfe. Er ist es nicht, weil ferner Hegel dem sinnlichen gemeinen Bewußtseyn gar nicht nachgewiesen hat, daß das einzelne sinnliche Daseyn nicht das allein wahre und reale Seyn sey. Er ist es endlich nicht, weil Hegel auch die Nothwendigkeit des Uebergangs des abstrakten Selbstbewußtseyns zur Vernunft nicht darzuthun vermocht hat. Mit Einem Worte: er ist es nicht, weil weder die Identität noch überhaupt das Verhältniß von Denken und Seyn phänomenologisch, d. h. vermittelst der in jener faktischen Behauptung von der Existenz des sinnlichen Bewußtseyns schon gemachten Voraussetzung der Identität

(— denn jedes empirische Wissen ist nur vermöge der unterschiedenen Einheit des Seyns und Denkens möglich —), sondern nur durch das reine Denken aus dessen immanenter Denknothwendigkeit erwiesen werden kann. Nur das reine Denken ist es, welches sich rein auf sich selbst beziehend, gar kein Verhältniß seiner zur äußeren Objektivität voraussetzt.

Vierte Vorlesung.

Kritik der Hegelschen Logik.

Ich habe in unserer letzten Vorlesung nicht nur zu zeigen gesucht, daß Hegel durch seine Phänomenologie des Geistes den angeblichen Standpunkt der Logik nicht begründet, die concrete unterschiedene Einheit von Denken und Seyn nicht erwiesen hat, sondern auch, daß ein solcher Beweis auf dem Wege phänomenologischer Untersuchungen mit oder ohne Methode unmöglich ist.

Indem wir nun von der Phänomenologie zur Kritik der Logik fortzugehen haben, würden wir sonach bona fide annehmen müssen, daß die Voraussetzung, von der letztere ausgeht, wirklich begründet sey. Allein, näher zugesehen, sind wir dessen überhoben. In der That nämlich steht die Logik als solche auch bei Hegel nicht auf jenem Standpunkte. «Die Logik, sagt Hegel (Encykl. §. 19.), ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des Denkens.» — «Das Denken als solches macht die allgemeine Bestimmtheit oder das Element aus, in der die Idee als logische ist. Die [logische] Idee ist das Denken als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst giebt. — — Die Logik ist daher insofern die schwerste Wissenschaft, als sie es — — mit reinen Abstraktionen zu thun hat» ꝛc. Das abstrakte Denken ist aber nur abstrakt, indem es von der Objektivität, vom äußerlichen realen Daseyn abstrahirt, sich rein auf sich zurückzieht. Für die Logik also, indem sie aus jener Identität von Seyn und Denken letzteres rein herausschält, und es, von dem Seyn absehend, als reines Denken faßt, giebt es noch gar kein äußerliches, materielles oder reales Seyn. Erst mit dem Uebergange der Logik in die Naturphilosophie, womit das reine Seyn und Denken in das natürliche, d. i. in das

sinnliche reale Daseyn umschlägt, tritt die zweite Seite jener Identität, das Seyn in seiner Realität wieder hervor, aber nunmehr so, daß seine Identität mit dem Denken nicht mehr blos phänomenologisch, sondern durch das reine Denken selbst erwiesen, das Seyn aus dem Denken hervorgegangen, die Natur als äußerliche Idee aus der reinen Idee entlassen erscheint. In der Logik also stellt sich Hegel in Wahrheit auf den Standpunkt des reinen Denkens, den allein wahren Standpunkt, den wahrhaft absoluten Anfang der Philosophie. Und eben darin, daß er von diesem Anfange aus zuerst die Philosophie systematisch durch alle ihre Disciplinen hindurch zu entwickeln gesucht hat, besteht sein unsterbliches Verdienst um die Wissenschaft. Ob ihm dieser Versuch gelungen ist, diese Frage ist es, die wir jetzt zu beantworten haben. —

Betrachten wir nun den ersten Satz der Logik, den wir oben nur deutlich zu machen gesucht haben, jetzt mit kritischem Auge. Er lautet (nach der kürzern Fassung der Encykl. §. 86. 87.) wörtlich also: «Das reine Seyn macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes seyn kann. Dieß reine Seyn ist die reine Abstraktion, damit das absolut-Negative, welches gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist.» — Sogleich gegen die ersten Worte: das reine Seyn mache den Anfang, ließe sich erinnern, daß der Begriff des Anfangs vielmehr die Negation des Nichtseyns sey. Was anfängt, negirt damit sein Nichtseyn; indem ich anfange zu reden, negire ich mein Schweigen oder das Nichtreden. Der Anfang des Denkens, von dem hier doch allein die Rede ist, wäre also vielmehr die Negation des Nichtdenkens, und sofern das Denken auch nur ist, indem es denkt, als Nichtdenken also auch nicht ist, — die Negation des Nichtseyns, d. h. die sich selbst negirende absolute Negation oder das durch die Negation des Nichtseyns sich selbst setzende Seyn. Hegel meint indeß, daß das reine Seyn nicht den Anfang des Denkens selbst, sondern den Anfang seiner logischen Inhaltsbestimmungen mache, die erste Bestimmung seines Inhalts, der erste reine Gedanke sey, und auch dieß nur, sofern seine Wahrheit nicht es

selbst, sondern das Werden, das Entstehen und Vergehen sey. Allein einer Seits muß gesagt werden, daß das Werden auch als Entstehen nicht der Anfang selbst sey, sondern ebenfalls einen Anfang haben müsse: auch das Entstehen fängt an, indem sein Nichtseyn sich aufhebt. Anderer Seits ist das reine Seyn nur der erste reine Gedanke als das unbestimmte einfache Unmittelbare, d. h. als die Negation oder der Gegensatz aller Bestimmtheit, Unterschiedenheit und Vermittelung. Als dieser bloße Gegensatz wäre es aber vielmehr nicht das Unmittelbare, sondern hätte die Vermittelung, als deren Negation es selbst nur ist, und ohne die es also ebenfalls nicht wäre, zu seiner Voraussetzung. Es ist mithin nur schlechthin unmittelbar, sofern es seinen Gegensatz oder seine Negation (sein Nichtseyn) selbst aufhebt und damit zu seinem immanenten Momente hat, d. h. als Negation seiner Negation, als das durch Aufhebung seiner Negation (die Vermittelung) Sichselbstsetzende; — oder was dasselbe ist: nur das Sichselbstsetzende und damit durch sich selbst Vermittelte ist das wahrhaft-Unmittelbare. Das reine Seyn kann mithin nur anfangen, sofern es sein Nichtseyn negirt, d. h. der absolute Anfang ist vielmehr die Negation des Nichtseyns, das Sichselbstsetzende. —

Als das einfache unbestimmte Unmittelbare und damit als die reine Abstraktion oder das absolut-Negative soll dann das reine Seyn das Nichts seyn. Allerdings ist das reine Seyn ohne alle Bestimmtheit, Unterschiedenheit und Vermittelung; denn eben davon ist abstrahirt, wenn das Seyn als bloßes reines Seyn gefaßt wird. Es kommt also darauf an, was unter dem Nichts verstanden wird. Soll Nichts eben nur die Negation aller Bestimmtheit ꝛc. bedeuten, so versteht sich von selbst, daß Seyn = Nichts ist, dann sagt dieser Satz aber auch nichts mehr als A = A, — er ist eine reine Tautologie, nur ein anderer Name für dieselbe Sache. Allein Hegel behauptet ausdrücklich, das Seyn sey als das absolut-Negative = Nichts, und in der Logik (S. 79.) verwahrt er sich ausdrücklich dagegen, daß das Nichts nicht etwa blos als Negation des Etwas (des bestimmten Seyenden), sondern «in seiner unbestimmten Einfachheit» zu neh-

men sey, als «abstrakte unmittelbare Negation, als beziehungslose Verneinung», so daß es also auch das Seyn negirt (eben so sehr Nicht-seyn als Nicht-etwas ist); weil es eben ohne alle besondere Beziehung das schlechthin Negative ist. Allein wenn das Nichts so gefaßt wird, — womit freilich erst jene nichtssagende Tautologie zu einem Inhalte kommen würde, — so ist der Satz, Seyn = Nichts, nicht nur eine Unwahrheit, sondern eine baare Absurdität. Denn das Nichts als absolute Negation negirt ja nicht blos alle Bestimmtheit, Unterschiedenheit und Vermittelung, sondern eben so sehr alle Unbestimmtheit, Ununterschiedenheit und Unmittelbarkeit. Vom reinen abstrakten Nichts läßt sich eben so wenig behaupten, daß es das schlechthin bestimmungslose, «Unmittelbare, sich selbst Gleiche» sey, als umgekehrt, daß es ein Bestimmtes, Vermitteltes, sich selbst Ungleiches sey. Weil das abstrakte Nichts eben so negativ gegen die Bestimmtheit wie gegen die Unbestimmtheit ist, so ist es eben so wenig bestimmt als bestimmungslos; es ist vielmehr eben Nichts, von dem sich auch nur schlechthin Nichts prädiciren läßt. Mit anderen Worten: das reine Nichts im Hegelschen Sinne ist in Wahrheit schlechthin undenkbar: denn wäre es denkbar, so hätte es an der Denkbarkeit eine positive Bestimmtheit und wäre mithin nicht das rein-Negative, — was Hegel im Widerspruche mit sich selbst auch anerkennt, wenn er (Logik III, S. 86.) sagt: «Schon im Daseyn wird das gedankenlose Nichts zur Grenze.» Denn das Gedankenlose ist doch wohl dasselbe mit den Undenkbaren. — Hegel pocht darauf, daß man den Unterschied zwischen dem reinen Seyn und dem Nichts nicht anzugeben vermöge. Allein wenn das Nichts nur richtig gefaßt wird, so ist dieser Unterschied sehr leicht anzugeben: es liegt auf der Hand, daß wenn das reine Seyn das unbestimmte, einfache Unmittelbare ist, das abstrakte Nichts vielmehr eben so sehr die Negation des Seyns, d. h. nicht das unbestimmte, einfache Unmittelbare als umgekehrt auch die Negation der Bestimmtheit und Vermittelung ist. Der Unterschied besteht also darin, daß während das reine Seyn nur die Negation aller Bestimmtheit, Unterschiedenheit und Vermittelung ist, das reine Nichts nicht nur diese Negation, sondern eben so sehr die Negation der Unbestimmtheit, Einfachheit und Unmittelbarkeit ist. Mit anderen Worten: Das Nichts als das wahrhafte absolut-Negative und nicht blos, wie bei Hegel, einseitig negativ gefaßt, ist eben so sehr negativ gegen sich selbst wie gegen das Positive: es ist nur absolute Negation als sein eignes Nichts, als Negation der absoluten Negation. Nur so als diese absolute Spitze des reinen und damit zunächst schlechthin inhaltslosen Denkens ist es selbst denkbar, eine Spitze, zu welcher das reine Denken selbst mit absoluter Nothwendigkeit hingetrieben wird. So aber als diese Negation der absoluten Negation ist das Nichts vielmehr das absolut Affirmative, das Sichselbstsetzende, weil seine eigne Negation Aufhebende, der absolute Anfang seiner selbst. — Der Fehler liegt mithin darin, daß Hegel das absolut-Negative, von dem er redet, nicht wahrhaft absolut denkt, sondern es nur so nennt, oder daß er das reine Seyn zur reinen Abstraktion und damit zur absoluten Negation macht, die es in Wahrheit nicht ist. Denn das reine Seyn hat daran, daß es Seyn, das einfache unbestimmte Unmittelbare ist, selbst noch eine Bestimmung, von der erst noch zu abstrahiren wäre, um zur reinen Abstraktion oder dem schlechthinnigen Abstraktum zu gelangen. Die reine absolute Abstraktion abstrahirt nothwendig auch vom reinen Seyn, das, wenn auch das schlechthin abstrakte Positive, doch immer noch positiv ist; erst damit wäre sie die Negation alles Positiven, immer aber noch nicht, wie Hegel will, das absolut-Negative, das reine Nichts. Dieses ist, wie gezeigt, vielmehr nur wahrhaft absolut, sofern es als Negation seiner selbst, als sein eignes Nichts, gefaßt wird, womit es aber vielmehr das Sichselbstsetzende, absolut-Affirmative ist. Der Begriff des sich Selbstsetzenden und damit des absoluten Seyns als des wahrhaft Unmittelbaren wäre also der wahre Anfang, die wahrhaft erste Bestimmung des Absoluten, — die Wahrheit der Hegelschen Deduktion, die aus deren Selbstwiderlegung von selbst resultirt. —

Wie sonach der Hegelsche Satz: Seyn = Nichts, nur ein Sophisma, in Wahrheit eine gedankenlose Absurdität ist, eben so absurd ist im Hegelschen Sinne die zweite Behaup-

tung: «Eben so richtig, als die Einheit des Seyns und des Nichts, ist es aber auch, daß sie schlechthin verschieden sind — das Eine nicht ist, was das Andere ist. Allein weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Seyn und Nichts sind noch das Unmittelbare, — so ist er wie er an denselben ist, das Unsagbare, die bloße Meinung.» Zunächst nämlich ist es schon ein Absurdität, von dem Unsagbaren, Unaussprechlichen, doch zu sprechen. Dann aber ist der Unterschied, der eine bloße Meinung ist, kein Unterschied der Sache. Zugleich aber soll doch auch in der Sache selbst der Unterschied liegen, Seyn und Nichts sollen zugleich schlechthin verschieden seyn. Wodurch unterscheidet sich aber der sachliche Unterschied, der als solcher zugleich kein sachlicher, sondern ein blos subjektiver ist, von einem hölzernen Eisen oder von einem viereckigen Triangel? So lange die Hegelianer diese Frage nicht beantwortet haben, werden wir nothwendig den Hegelschen Satz für Unsinn halten müssen. Wenn Hegel selbst (Logik I, S. 78.) sagt: «Insofern Anschauen und Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob Etwas oder Nichts angeschaut, gedacht werde. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung, beide werden unterschieden; so ist (existirt) Nichts in unserem Denken oder Anschauen, oder vielmehr ist es das leere Anschauen oder Denken selbst, und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das Seyn»; — so ist dieß ein offenbarer Widerspruch gegen seinen eignen Standpunkt. Allerdings ist Etwasdenken und Nichts Denken ein Unterschied, aber nicht zwischen Denken und Denken, sondern zwischen Etwas und Nichts. Denn nach dem Standpunkt der Hegelschen Logik ist ja das reine Denken schlechthin Eins mit seinem Inhalte. Sein Inhalt ist Nichts, er ist nicht, und somit ist auch das Denken desselben Nichts, es ist (existirt) ebenfalls nicht. Das Etwasdenken ist selbst nur Etwas, das Nichtsdenken selbst nur Nichts, von dem das Denken nur sagen kann, daß es im Hegelschen Sinne (ohne als seine eigne Negation gefaßt zu werden) undenkbar und mithin nicht in unserem Denken ist, nicht Inhalt desselben seyn, von ihm vielmehr gar nicht die Rede seyn kann, weil eben Nichtsdenken

oder das gedankenlose, leere Denken in der That kein Denken, sondern selbst Nichts wäre, — d. h. von dem das Denken nur zeigen kann, daß es nicht im Hegelschen Sinne, sondern nur als wahrhaft absolutes Nichts, d. h. als Negation der reinen Negation Inhalt unseres Denkens seyn kann.

Gehen wir weiter, und betrachten den Begriff des Werdens, so treten uns neue Widersprüche und Absurditäten entgegen. «Das Nichts ist als dieses Unmittelbare, Sichselbstgleiche, eben so umgekehrt dasselbe, was das Seyn ist. Die Wahrheit des Seyns so wie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.» Oder nach der deutlicheren Fassung der Logik (S. 79.): «Das reine Seyn und das Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn noch das Nichts, sondern daß Seyn in Nichts und das Nichts in Seyn — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber eben so ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber eben so ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Andern, das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat.» — Hier fällt sogleich auf, daß Seyn in Nichts und Nichts in Seyn übergegangen seyn, das Eine in dem Andern verschwinden, kurz daß sie sich gegenseitig in einander bewegen sollen. Denn diese Bewegung macht ja offenbar nicht das Seyn oder Nichts selbst, sondern der denkende Philosoph. Er ist denkend vom Seyn auf das Nichts gekommen, und umgekehrt vom Nichts zum Seyn zurückgegangen. Das reine Seyn, daß schlechthin Bestimmungslose, kann als solches ja unmöglich sich bewegen oder übergehen, und noch absurder ist die Vorstellung des sich bewegenden Nichts. Man wende nicht ein, daß ja nach dem Standpunkte der Hegelschen Logik das Seyn oder der Inhalt des Denkens mit dem Denken Eins sey. Denn eben weil Denken und Seyn Eins sind, so ist das Denken des Seyns dasselbe mit dem Seyn selbst, d. h. das Denken ist eben ein-

zig und allein in der Bestimmung des Seyns, es hat zunächst durchaus noch keine anderen oder weiteren Bestimmungen. Läßt sich also am Seyn selbst nicht zeigen, daß es sich bewege, übergehe, zeigt sich vielmehr nur, daß das Seyn = Nichts und umgekehrt das Nichts = Seyn ist und beide zugleich unterschieden sind, so kann gerade nach Hegels eigenem Standpunkte von Uebergehen und Sichbewegen gar nicht die Rede seyn. Gesetzt also auch, Hegel hätte Recht, daß Seyn = Nichts, Nichts = Seyn und doch beide unterschieden wären, so hätte er doch eben nur diese Einheit und Unterschiedenheit nachgewiesen, keineswegs das Uebergehen des Einen in das Andere, woraus erst die beiden Formen des Werdens, das Entstehen und Vergehen, und damit der Begriff des Werdens selbst entspringt. Die Bewegung dieses Uebergehens ist in der That ein rein erschlichener, untergeschobener Begriff. Außerdem sind Uebergehen, Verschwinden, Sichbewegen, concrete Ausdrücke der Vorstellung, deren Begriff von Hegel mit keinem Worte festgestellt ist, und deren eine Philosophie, die überall auf den reinen Gedanken dringt und pocht, sich schämen sollte.

Obwohl sonach der Begriff des Werdens gar nicht entwickelt oder erwiesen, sondern rein erschlichen ist, so ist er doch nicht einmal der wahre Begriff. Das Werden ist gar nicht dieß Ineinanderübergehen oder Sichinsichbewegen der leeren Abstraktionen von Seyn und Nichts. Dieß bloße Umschlagen des Einen und das Andere, worin beide, das Seyn und das Nichts verschwinden sollen, so daß in der That nur das Umschlagen oder Uebergehen vorhanden ist, ist vielmehr der reine abstrakte Begriff der Bewegung oder Unruhe, der in seiner reinen Abstraktion gefaßt, keineswegs an die Begriffe von Raum und Zeit gebunden ist. Die in sich selbst kreisende Bewegung, wie hier das Insich umschlagen von Seyn und Nichts, ist offenbar Raum- und Zeitlos, indem Raum und Zeit (auch nach Hegel) die Aeußerlichkeit des Daseyns, — mannichfaltiger Einzeldinge gegen einander voraussetzen. Mit der reinen bloßen Bewegung ist aber noch keineswegs der Begriff des Werdens gewonnen. Es zeigt sich vielmehr überall als die Vermittelung des Seyns mit dem

Andersseyn, so daß das Seyn in das Andersseyn und umgekehrt das Andersseyn in das Seyn sich aufhebt. Nicht das absolute Nichts im Hegelschen Sinne, von dem überhaupt nicht die Rede seyn kann, — sondern das Andersseyn ist der Gegensatz gegen das Seyn. Nur der Unterschied dieser Gegensätze kann sich aufheben, nur sie können sich vermitteln, während bei dem Hegelschen Werden nach Hegels eigner Begriffsbestimmung von einem Sichaufheben seiner Momente gar nicht die Rede seyn kann. Hegel selbst nämlich sagt: «Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu nichts. Nichts ist das Unmittelbare; ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes, es ist das Nichtseyende, aber als Resultat, das von einem Seyn ausgegangen ist; es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich.» Nichtsdestoweniger sollen aber (nach Logik Bd. I. S. 108.) «Seyn und Nichts im Werden aufgehoben seyn.» Das Seyn wie das Nichts soll also ein Nichtseyendes seyn, aber als Resultat, das von einem Seyn ausgegangen ist. Aber von welchem Seyn ist denn das Nichts oder das Seyn hier ausgegangen? Welche Bestimmtheit, aus der es herkommt, hat es noch an sich? — So lange die Hegelianer wiederum diese Fragen nicht beantwortet haben, werden wir im Hegelschen Begriffe des Werdens einen Widerspruch gegen Hegel selbst behaupten müssen.

Das Werden soll dann zum Daseyn fortgehen. «Das Gleichgewicht, worin sich das Entstehen und Vergehen setzen, ist zunächst das Werden selbst. Aber dieses geht ebenso in ruhige Einheit zusammen. Seyn und Nichts sind in ihm nur als Verschwindende; aber das Werden als solches ist nur durch die Unterschiedenheit derselben. Ihr Verschwinden ist daher das Verschwinden des Werdens, oder Verschwinden des Verschwindens selbst. Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammen sinkt.» (Log. I. S. 109.). Diese ganze Deduktion ist offenbar wiederum ein Sophisma, erschlichen durch das untergeschobene Wort des Verschwindens. In Wahrheit nämlich verschwinden nach Hegels bisheriger Erörterung Seyn und Nichts keineswegs: das Eine soll vielmehr in das Andere übergehen: mithin,

wenn Nichts in Seyn übergeht, so ist damit weder das Seyn noch das Nichts verschwunden, sondern das Nichts ist eben selbst als Seyn, und umgekehrt, wenn das Seyn in Nichts übergeht, so ist damit das Seyn als Nichts, aber auch eben so sehr unterschieden von Nichts, und eben darum das Nichts wiederum übergehend in Seyn. Dieß Uebergehen ist ein perennirendes Umschlagen beider Momente in einander, ein perpetuum mobile, ein beständiges Insichkreisen. — Auch wenn man sich mit Hegel so ausdrückt (Log. a. O.): «das Werden ist das Verschwinden von Seyn und Nichts und von Nichts in Seyn, und das Verschwinden von Seyn und Nichts überhaupt; aber es beruht zugleich auf dem Unterschiede derselben. Es widerspricht sich also in sich selbst, weil es solches in sich vereint, das sich entgegengesetzt ist; eine solche Vereinigung aber zerstört sich»; — so wird damit die Sache um kein Haar breit besser. Denn eben «das Verschwinden», worauf es ankommt, ist nicht nachgewiesen, sondern eingeschmuggelt. Uebergehen oder Sichaufheben ist offenbar kein Verschwinden; nach Hegel selbst ist das Aufgehobene eben so sehr erhalten (conservirt). Wäre es aber auch zugleich Verschwinden, so wäre doch mit dem Verschwinden von Seyn in Nichts und umgekehrt von Nichts in Seyn keineswegs «das Verschwinden von Seyn und Nichts überhaupt» gegeben. Denn im ersten Falle bleibt ja das Nichts, im zweiten das Seyn bestehen; das, was wirklich und ohne Erschleichung vorhanden ist, ist in der That nur das perennirende Umschlagen von Seyn und Nichts in einander. Möge man dieß mit Hegel als Begriff des Werdens, oder was es wirklich ist, als den abstrakten Begriff der Bewegung fassen, jedenfalls liegt darin schlechterdings kein «Widerspruch», weshalb es sich zerstören müßte. Gesetzt also auch, der Hegelsche Begriff des Werdens wäre erwiesen und begründet — wie er es nicht ist, — so würde es doch in alle Ewigkeit bei diesem Werden bleiben müssen, es würde nimmermehr zum Daseyn kommen können. — Die Bewegung, durch welche «das Werden in ruhige Einheit zusammen gehen» soll, ist eben so wenig, als die Bewegung des Seyns und des Nichts im Werden, aus der Sache selbst nachgewiesen. Dieß Zusammengehen

liegt schlechterdings nicht im Begriffe des Werdens selbst; es ist wiederum nur eine Bewegung, die das subjektive reflektirende Denken des Philosophen macht, d. h. von außen herbeigezogen, untergeschoben, erschlichen.

Hegel kann in der That mit seiner Methode keinen Schritt weiter kommen, ohne wesentliche Bestimmungen in der bezeichneten Art, ganz äußerlich, ohne Begründung und Nothwendigkeit in die Begriffsentwickelung hineinzutragen. So, um noch einige Beispiele anzuführen, heißt es unter der Rubrik Qualität (Logik S. 115.): «Aber das Daseyn, in welchem eben so wohl das Nichts als das Seyn enthalten, ist selbst der Maßstab für die Einseitigkeit der Qualität als nur unmittelbarer oder seyender Bestimmtheit. Sie ist ebenso sehr in der Bestimmung des Nichts zu setzen, womit dann die unmittelbare oder seyende Bestimmtheit als eine unterschiedene, reflektirte gesetzt wird» ꝛc. Hier ist zunächst der Ausdruck, daß das Daseyn der Maßstab seyn soll für die Einseitigkeit der Qualität, wiederum ein Ausdruck der bloßen Vorstellung, gedankenlos, unerklärt und ohne begriffliche Bestimmung, mithin nothwendig unverständlich. Mißt etwa das Daseyn selbst die Einseitigkeit der Qualität, so daß es schon das Maaß wäre, dessen Begriff doch erst weit später auftritt, oder ist es nur das Messende für den Philosophen und dessen Denken? Das Erste ist Unsinn, das Zweite aber bringt wiederum das philosophirende Subjekt auf eine ganz unphilosophische Weise in den Gang der Begriffsentwickelung hinein. Ließe man dieß aber auch gelten, so ist doch weiterhin gar nicht einzusehen, warum nun «die Qualität ebenso sehr in der Bestimmung des Nichts zu setzen seyn soll.» Kurz vorher sagt Hegel selbst: «So weit das Daseyn seyend ist, so weit ist es Nichtseyn, ist es bestimmt;» — und eine Seite früher: «Das Nichtseyn so in das Seyn aufgenommen, daß das concrete Ganze in der Form des Seyns, der Unmittelbarkeit ist, macht die Bestimmtheit als solche aus.» Die Qualität oder die seyende Bestimmtheit ist also selbst schon das seyende in das Seyn aufgenommene Nichtseyn (Nichts): die Bestimmtheit ist von Anfang an nur als Negation gefaßt: omnis determinatio est negatio, mithin auch alle Qualität

nur seyende Negation. Nichts desto weniger soll jetzt erst die seyende Negation oder das seyende Nichtseyn (Nichts) in der Bestimmung des Nichts zu setzen seyn, und damit eine unterschiedene, reflektirte Bestimmtheit werden, das Nichts als das Bestimmte einer Bestimmtheit, ebenso ein Reflektirtes, eine Verneinung werden. So soll es dann erst zum Begriff der Negation als der mit einer Verneinung behafteten Qualität kommen. Das Nichts «als das Bestimmte einer Bestimmtheit» wäre das in das Seyn aufgenommene Nichtseyn eines eben solchen Nichtseyns! d. h., wenn überhaupt denkbar, keine Verneinung, sondern gerade umgekehrt Negation der Negation, Nichtseyn des Nichtseyns, d. i. Affirmation. Oder gesetzt auch die Bestimmtheit wäre nicht schon selbst Negation, so wäre doch die seyende Bestimmtheit (die Qualität) in der Bestimmung des Nichts gesetzt, keineswegs Qualität mit einer Verneinung, sondern mit einem Nichts. Letzteres kann nur als das Bestimmte einer Bestimmtheit gefaßt werden, wenn anerkannt wird, daß die Bestimmtheit selbst von Anfang an Negation, in das Seyn aufgenommenes Nichtseyn (Nichts) ist. Dann aber ist die Qualität in der Bestimmung des Nichts gesetzt, nur die seyende Bestimmtheit in der Bestimmung der Bestimmtheit, d. h. es wird gar nichts Neues gewonnen: die seyende Bestimmtheit in der Bestimmung der Bestimmtheit gesetzt ist eine reine Tautologie. Kurz die ganze Deduktion ist eben so willkührlich und widersprechend als ihr Ausgangspunkt, «das Daseyn in der einseitigen Bestimmung des Seyns», eine Bestimmung, die völlig grundlos ist, da das Daseyn vielmehr als die Einheit des Seyns und des Nichts sich ergeben hatte, und zwar nicht als einfache unmittelbare, sondern als durch die Aufhebung des Werdens vermittelte, den Unterschied von Seyn und Nichts als aufgehoben in sich tragende und somit unterschiedene Einheit. —

Unter der Rubrik: Etwas heißt es ferner (Ebend. S. 119.): «An dem Daseyn ist seine Bestimmtheit als Qualität unterschieden worden; an dieser als seyender ist der Unterschied, — der Realität und der Negation. So sehr nun diese Unterschiede an dem Daseyn vorhanden sind, so sehr sind sie auch nichtige und aufgehoben. Die Realität enthält selbst die

Negation, ist Daseyn, nicht unbestimmtes, abstraktes Seyn. Eben so ist die Negation Daseyn, nicht das abstrakt seynsollende Nichts, sondern hier gesetzt, wie es an sich ist, als seyend, dem Daseyn angehörig.» Allein dadurch, daß die Realität selbst die Negation enthält, und daß sowohl die Realität wie die Negation Daseyn ist, hebt sich doch weder der Unterschied zwischen der Realität und der Negation, noch zwischen diesen und dem Daseyn auf. Zugegeben, daß die Negation Daseyn ist, so ist doch immer das Daseyn nicht blos die Negation, sondern auch die Realität, und die Negation ist also vom Daseyn wie von der Realität verschieden. Eben so ist die Realität Daseyn, aber nicht das ganze Daseyn; denn das Daseyn ist auch die Negation. Jene wie diese ist dem Daseyn angehörig, und eben deshalb sind und bleiben sie von einander wie von dem Daseyn unterschieden. Der Unterschied hebt sich nur auf in der subjektiven Reflexion des Philosophen, die nur darauf reflektirt, daß die Realität wie die Negation jede Daseyn ist, nicht darauf, daß weder die eine noch die andere das ganze Daseyn ist.

Noch entschiedener tritt das Willkührliche der subjektiven Reflexion hervor, wenn unter der Rubrik: Endlichkeit (Ebend. S. 124.) gesagt wird: «Drittens ist das Andere zu nehmen als isolirt, in Beziehung auf sich selbst; abstrakt als das Andere; τὸ ἕτερον des Plato, der es als eines der Momente der Totalität dem Einen entgegengesetzt, und dem Anderen auf diese Weise eine eigne Natur zuschreibt. So ist das Andere allein als solches gefaßt, nicht das Andere von Etwas, sondern das Andere an ihm selbst, d. i. das Andere seiner selbst. — Solches seiner Bestimmung nach Andere ist die physische Natur; sie ist das Andere des Geistes; diese ihre Bestimmung ist so zunächst eine bloße Relativität, wodurch nicht eine Qualität der Natur selbst, sondern nur eine ihr äußerliche Beziehung ausgedrückt wird. Aber indem der Geist das wahrhafte Etwas, und die Natur daher an ihr selbst nur das ist, was sie gegen den Geist ist, so ist, insofern sie für sich genommen wird, ihre Qualität eben dieß, das Andere an ihr selbst, das Außersichseyende (in

den Bestimmungen des Raums, der Zeit, der Materie) zu seyn.» — Hier ist schon mit dem Ausdrucke, «das Andere sey zu nehmen als isolirt», das Willkührliche der Reflexion bezeichnet. Denn die Nothwendigkeit es so zu nehmen liegt weder im Begriffe, noch ist sie sonst irgend dargethan. Im Gegentheil kurz vorher heißt es, «daß das Andere für sich in Beziehung auf Etwas sey.» Und in der That ist das Andere, wenn auch zugleich «für sich außerhalb des Etwas», doch schlechterdings undenkbar ohne diese Beziehung auf das Etwas; nur so ist es das Andere; und wenn daher willkührlich von dieser Beziehung abstrahirt, und nur die Eine Seite, daß es auch außerhalb des Etwas ist, fixirt wird, so kann gar nicht mehr von einem Anderen als solchem die Rede seyn. Dieß Andere allein, ohne die Beziehung auf das Etwas, ist keineswegs «das Andere an ihm selbst» oder «das Andere seiner selbst», sondern es fiele in den Begriff des ersten, noch einsamen Etwas zurück. Denn das Etwas ist wohl denkbar ohne die Beziehung auf das Andere, weil eben der Begriff des Etwas der erste ist, der danach erst zum Begriff des Anderen fortgeht; nicht aber kann umgekehrt das Andere ohne die Beziehung auf das Etwas gedacht werden, weil eben letzteres die absolute Voraussetzung ist, ohne die das Andere gar nicht ein Anderes ist. — Ferner soll dann gerade nur die physische Natur dieses so für sich genommene abstrakte Andere, der Geist dagegen das «wahrhafte Etwas» seyn. Allein das Etwas ist, wie Hegel selbst kurz vorher gezeigt hat, ebenfalls nur ein aliud, ein Anderes; auch der Geist ist mithin so für sich das abstrakte Andere, und mithin ebenfalls das Außersichseyende. Mit anderen Worten: ist das Etwas, sobald ihm einmal das Andere gegenüber getreten, ebenfalls nur ein aliud, so folgt von selbst, daß, wenn das Andere abstrakt für sich genommen das Außersichseyende ist, eben damit auch das Etwas, welches ja durch die Losreißung des Anderen von ihm zugleich auch von dem Anderen losgerissen und mithin ebenfalls ein abstrakt für sich genommenes aliud oder Andere seiner selbst ist, gleichermaßen zum Außersichseyenden wird. — Hier also erscheint das willkührliche Hin- und Herspielen, Absehen und

Hinsehen der subjektiven Reflexion so fingerdick aufgetragen, daß es jeder Unbefangene mit Händen greifen kann.

Es wäre in der That ein leichtes, diese Willkühr fast überall durch die ganze Hegelsche Logik aufzuweisen. Es kann indeß nicht unsere Absicht seyn, die drei Bände Schritt vor Schritt durch alle ihre Begriffsbestimmungen zu verfolgen; dazu wären drei eben so starke Bände erforderlich, und das Resultat würde doch nur dasselbe seyn, was auch schon an einem einzelnen Punkte sich darthun läßt, daß nämlich die Hegelsche Methode unfähig ist, ohne Zwang und Willkühr die wahren logischen Begriffsbestimmungen zu erfassen. Ohnehin versteht sich von selbst, daß mit dem ersten Anfange und Fundamente, mit den Begriffen des Seyns, Werdens, Daseyns ꝛc. die ganze Logik über den Haufen fällt. Nur noch ein Moment will ich seiner Wichtigkeit wegen hervorheben. Es ist der Begriff des Unendlichen. Dieser tritt bei Hegel zuerst hervor in der Bestimmung (Encykl. §. 93.): «Etwas wird ein Anders, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und sofort in's Unendliche.» Diese Unendlichkeit, sagt indeß Hegel selbst (§. 94.), ist die schlechte oder negative Unendlichkeit, indem sie nichts ist, als die Negation des Endlichen, welches aber eben so wiederentsteht, somit eben so sehr nicht aufgehoben ist, — oder diese Unendlichkeit drückt nur das Sollen aus des Aufhebens des Endlichen.» In der That ist diese Unendlichkeit eine sehr schlechte, weil sie bei Lichte besehen nicht einmal die negative Unendlichkeit ist. Sie ist vielmehr, wie auch Hegel selbst sagt, nur «der Proceß in's Unendliche.» Eben darum aber, weil sie nur in's Unendliche fortgeht, erreicht sie das Unendliche nimmermehr; das Fortgehen von Endlichem zu Endlichem, auch wenn es in's Unendliche (oder vielmehr mit dem richtigen Ausdrucke: fortwährend) fortgesetzt wird, ergiebt und ist fortwährend nur Endliches. Der negative Begriff des Unendlichen, wie dieß in der Negation des Endes (der Gränze, Schranke) unmittelbar liegt, fordert offenbar das Moment der Schrankenlosigkeit, Seyn ohne Gränze oder Ende. Das negativ-Unendliche Hegels ist aber nur ein perennirendes Hinausrücken der Gränze, womit immer wieder die Begränzung

gesetzt ist, d. h. ein leeres Spiel, wobei stets Alles beim Alten bleibt. — Ohnehin ist aber selbst dieser falsche, nichtssagende Begriff wiederum nur eingeschmuggelt durch die im gemeinen Sprachgebrauche gewöhnliche Phrase: «in's Unendliche.» Das nämlich, was nach den gegebenen Prämissen wirklich vorhanden ist, ist nur das Fortgehen von Endlichem zu Endlichem, oder das Umschlagen des Etwas und des Anderen in einander. Daß dieser Proceß ins Unendliche fortgehen müsse, oder vielmehr, niemals aufhören könne, davon ist die Nothwendigkeit schlechterdings nicht nachgewiesen; da er, so wie er hier erscheint, noch völlig zweck- und sinnlos ist, so könnte er vielmehr eben so gut aufhören als fortdauern; das Eine wie das Andere könnte nur als reine Zufälligkeit angesehen werden. Allein gesetzt auch, daß dieß Aufeinanderfolgen von Endlichem auf Endliches, dieß Nacheinander der vielen endlichen Etwas ins Unendliche ginge, so wäre es doch weder schlechte noch gute Unendlichkeit, sondern der abstrakte Begriff der Zeit, einer unaufhörlichen Zeit. Die Zeit ist aber nur diese Bewegung des aufeinander Folgens; das was wirklich vorhanden ist, sind nur die so aufeinander folgenden, entstehenden und vergehenden endlichen Etwas, d. h. das Vorhandene ist nur das Endliche.

Aber auch der Begriff des «wahrhaft Unendlichen,» der aus der schlechten Unendlichkeit sich ergeben, ihre Wahrheit seyn soll, ist von Hegel, selbst wenn alle seine Prämissen richtig wären, keineswegs nachgewiesen. Er sagt (Encykl. §. 95.): «Was in der That vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältniß zu einem Anderen selbst schon ein Anderes gegen dasselbe, somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere als eine und dieselbe Bestimmung, ein Anderes zu seyn, — so geht hiermit etwas in seinem Uebergehn in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet: was verändert wird, ist das Andere, es wird das Andere des Anderen. So ist das Seyn, aber als Negation der Negation wieder hergestellt und ist das Fürsichseyn.» Hiergegen hat schon Fischer (Metaphysik S. 83.) mit Recht eingewendet: «Etwas soll im Verhältniß zu einem Anderen seyn; da aber das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, so geht hiermit Etwas nicht in Anderes über und im Uebergehen mit sich selbst zusammen, sondern es geht nicht über. Denn was unmittelbar oder an und für sich identisch ist, kann nicht in einander übergehen. Erst «wenn die Entgegensetzung eine reelle ist, ist Eins in's Andere überzugehen fähig,» sagt Hegel selbst in den philosophischen Abhandlungen S. 257.» — Es ist in der That einleuchtend, daß dieß sogenannte Uebergehen von Etwas in Anderes, was ganz dasselbe ist, als das, was übergeht, nicht mehr aussagt als Etwas = Etwas, A = A, reine Beziehung auf sich, Identität mit sich. Ist das Eine ganz dasselbe, was das Andere, so sind beide Eins und gehen nicht erst in einander über, noch miteinander zusammen. Sollen sie aber verschieden seyn, so ist das Uebergehen des Etwas in Anderes auf keine Weise Zusammengehen desselben mit sich selbst. Etwas, das ein Anderes wird oder sich verändert, wird damit allerdings wiederum ein Etwas, aber etwas Anderes oder ein anderes Etwas, d. h. das (noch unveränderte) Etwas schließt in seinem Anderswerden nicht mit sich selbst (dem unveränderten Etwas), sondern mit seinem Anderen sich zusammen, und wird so wiederum nur ein Endliches, jetzt anders bestimmtes Etwas, dem wiederum Anderes gegenübersteht. Entweder also findet das Uebergehen überhaupt nicht statt, oder es ist kein Zusammengehen mit sich selbst, d. h. es bleibt bei der schlechten Unendlichkeit. Der Begriff des s. g. wahrhaft Unendlichen ist wiederum nur erschlichen durch jenes willkührliche Reflektiren, indem von dem Unterschiede zwischen dem Etwas und dem Andern abgesehen, jedes als «ganz dasselbe» gefaßt, und doch das Uebergehen des Einen ins Andere, das bei solcher Identität beider unmöglich ist, festgehalten wird.

Aehnlich verhält es sich mit dem Uebergange des s. g. wahrhaft Unendlichen oder des Fürsichseyenden und damit der Qualität in die Quantität. «Das Fürsichseyn, heißt es

Encykl. §. 96., als Beziehung auf sich selbst ist Unmittelbarkeit, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist es Fürsichseyendes, Eins, — das in sich selbst Unterschiedslose, damit das Andere aus sich Ausschließende.» — Allein §. 95. wurde gerade im Gegentheil behauptet: «Was verändert wird, ist das Andere, es wird das Andere des Anderen. So ist das Seyn, aber als Negation der Negation wiederhergestellt und ist das Fürsichseyn.» Danach also war das Fürsichseyn nicht das Negative, sondern als Negation der Negation vielmehr das Affirmative. Allein daran kehrt sich der Philosoph nicht: er braucht eine Negation, und so ist ihm das Affirmative wieder negativ. «Die Beziehung dieses Negativen auf sich, heißt es dann weiter (§. 97.), ist negative Beziehung, also Unterscheidung des Eins von sich selbst, die Repulsion des Eins, d. i. Setzen Vieler Eins.» Wiederum ein diametraler Widerspruch gegen den vorhergegangenen Paragraphen! Denn nach §. 96. sollte das Fürsichseyn «als Beziehung des Negativen auf sich selbst,» welche doch also ebenfalls «negative Beziehung» war, das in sich selbst Unterschiedslose seyn; jetzt dagegen soll das Fürsichseyende oder das Eins, kraft derselben negativen Beziehung auf sich, gerade umgekehrt sich von sich unterscheiden. Die negative Beziehung ist also die wächserne Nase, die, je nachdem sie gedreht wird, jetzt zum in sich Unterschiedslosen, jetzt zum sich von sich Unterscheidenden macht. Doch gesetzt das Eins wäre negative Beziehung auf sich; — unterscheidet oder repellirt es denn damit sich von sich selbst? Was sich negativ auf bezieht, verhält sich negativ gegen sich selbst, es negirt sich selbst in seiner Selbstbeziehung. Das sich negirende Eins aber hebt, nach Hegels eigenem Begriffe der Negation, sich selbst auf in ein Anderes, dessen aufgehobenes immanentes Moment es wird, und das nicht wiederum selbst ein Eins, sondern um den aufgehobenen Begriff des Etwas reicher ein anderer Begriff ist. Die negative Beziehung auf sich zu identificiren mit der Repulsion des Eins oder dem Setzen vieler Eins ist völlig willkührlich und gedankenlos. — Nachdem so die Vielheit der (unterschiedenen) Eins deducirt ist, — in der That eine würdige und merkwürdige Deduktion! — so sollen sie

dann doch wieder miteinander Eins, die Repulsion eben so wesentlich Attraktion seyn, und damit das ausschließende Eins oder das Fürsichseyn sich aufheben. «Die qualitative Bestimmtheit, die im Eins ihr Anundfürsichbestimmtseyn erreicht hat, ist hiermit in die Bestimmtheit als aufgehobene übergegangen, d. i. in das Seyn als Quantität» (§. 98.). — Wie? die Qualität oder die seyende Bestimmtheit hat sich aufgehoben, und damit soll sie in die Bestimmtheit als aufgehobene übergegangen seyn? Aber Uebergehen und Sich aufheben ist ja schlechthin dasselbe. Die sich aufhebende Bestimmtheit kann daher doch nicht in sich selbst als aufgehobene sich aufheben: das, was sich aufhebt, geht ja damit nothwendig in Anderes über; die Bestimmtheit aber die sich aufhebt, ist ja selbst die aufgehobene Bestimmtheit, und wenn sie also nur in die aufgehobene Bestimmtheit über ginge, so ginge sie nur in sich selbst über, d. h. sie ginge nicht über. — Dieser geradezu sinnlosen Deduktion entspricht dann völlig der Inhalt des nächsten §. 99.: «Die Quantität ist das reine Seyn, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als Eins mit dem Seyn selbst, sondern als aufgehoben oder gleichgültig gesetzt ist.» Hier wird nicht nur das Aufgehobene zu einem Gesetzten gemacht, obwohl nach Hegels eignen Bestimmungen das Eine das Andere schlechthin ausschließt, sondern es wird auch ohne weiteres gethan, als wenn Aufgehoben und Gleichgültig ganz dasselbe wäre. Und doch leuchtet ein, daß das Seyn, an dem die Bestimmtheit als aufgehoben, d. h. als immanentes Moment ist, keineswegs gleichgültig gegen dieß sein Moment seyn kann. —

Doch genug der Beispiele! Wir sehen: der Fehler liegt überall wieder in der Einseitigkeit der Methode. Ihrer abstrakten Negativität gemäß, muß allerdings das reine Seyn in seine Negation umschlagen und die reine abstrakte Negation ist allerdings das Hegelsche Nichts. Allein dieß Umschlagen läßt sich nicht nachweisen, weil es nicht wahr ist: im reinen Gedanken des bloßen Seyns liegt schlechterdings nicht die Nothwendigkeit, daß es Nichts sey oder in Nichts übergehe. Die wahre Methode hatte vielmehr nachzuweisen, daß wenn mit dem reinen Seyn angefangen wird, dieses sich

2) in sich selbst unterscheide in den in sich antithetischen Gegensatz seiner selbst gegen das von ihm Unterschiedene, gegen das Andersseyn, und dieser Gegensatz 3) sich zur Identität aufhebe. Der sich aufhebende Gegensatz, d. h. die Vermittelung des Seyns und Andersseyns ist der wahre Begriff des Werdens, der aufgehobene Gegensatz oder die Identität beider der wahre Begriff des Daseyns. So würde sich am Begriff des Seyns selbst die Trinität des Seyns, Werdens und Daseyns ergeben haben. — Eben so ist es der einseitigen Negativität der Hegelschen Methode ganz gemäß, daß das Endliche sich aufhebe und so das Unendliche entstehe, zugleich aber das Unendliche wiederum negirt werde, indem das sichaufhebende Endliche mit dem anderen Endlichen, in das es sich aufhebt, nur mit sich selbst zusammengeht, und mithin zugleich nicht aufgehoben, sondern sein Sichaufheben, d. h. der Progreß ins Unendliche, negirt wird. Allein so wahr auch das Sichaufheben des Endlichen ist, so kommt es doch, wie wir sehen, nimmermehr zum Begriffe des Unendlichen. Auch hier zeigt sich die Methode unfähig zu leisten, was sie verspricht. Die wahre Methode hätte vom Begriffe des abstrakt-Unendlichen, des negativ Freien auszugehen, und zu zeigen, wie dieß Unendliche 2) sich unterscheide in den Gegensatz seiner selbst gegen das Endliche und dieser Gegensatz 3) zur Identität als dem Begriffe der wahrhaften concreten Unendlichkeit sich aufhebe.

Schließlich will ich nur noch ein Paar Bemerkungen über Hegels Begriff der Subjektivität, wie er in der Logik gefaßt ist, hinzufügen. Er tritt zuerst hervor auf der Gränze zwischen der Lehre vom Wesen und der vom Begriffe, indem der Begriff als die Substanz in deren Reflexion in sich (in der Wechselwirkung und deren Sichaufheben zur Identität mit sich) selbst schon Subjektivität ist. «Als für sich existirend, sagt Hegel (zu §. 159. der Encykl.), heißt die Befreiung, d. i. das Zusammengehen Seiner (der Substanz) im Anderen mit Sichselbst, Ich; als zu ihrer Totalität entwickelt freier Geist, als Empfindung Liebe, als Genuß Seligkeit.» Die nähere Entwickelung erfolgt in der Lehre vom Begriffe. Der Begriff nämlich ist zunächst subjektiver Begriff und damit selbst Subjekt überhaupt, indem er als die

Identität des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen das Einzelne ist, das in seiner Entwickelung, in seiner Vermittelung mit dem Besondern und Allgemeinen als Vermittelung mit sich selbst, nur zu sich selbst sich entwickelt. Damit ist es Träger seiner eignen freien Entwickelung, d. h. Subjekt. Allein so ist der Begriff erst abstrakte Subjektivität. Denn in seiner vollendeten Entwickelung oder in seiner zur Unmittelbarkeit aufgehobenen Selbstvermittelung, womit er erst realisirt ist, wird er sich zum Objekte, das sich in den Unterschied gegen die Subjektivität setzt. Erst in der Aufhebung dieses Unterschieds oder mit der Rückkehr der Objektivität in die Subjektivität, d. h. erst als die Idee ist der Begriff wahrhafte concrete Subjektivität. «Die Idee, heißt es §. 215., ist wesentlich der Proceß, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, sofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche die Einzelnheit ist, sich zur Objektivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt, und diese Aeußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjektivität zurückführt.»

Die Subjektivität ist also die Idee als der Begriff, d. h. als Identität der Allgemeinheit und Besonderheit in der Einzelnheit, sofern er von seiner Objektivität sich unterscheidet, d. i. zunächst blos (abstrakt) subjektiver Begriff ist, zugleich aber in die Objektivität eben so sehr übergeht als aus ihr zu sich zurückkehrt, über sie hinübergreift, und so sich durch Vermittelung der Objektivität mit sich selbst zusammenschließt, — für sich (frei) ist. — Auf diesen Begriff der Subjektivität haben sich Hegels Anhänger berufen, um zu beweisen, daß Gott (die absolute Idee) von Hegel durchaus als Subjekt (Ich) gefaßt sey. — Ist denn nun aber dieß wirklich der Begriff der Subjektivität in der Bedeutung der Ichheit — Ich? Offenbar nicht. Denn nach Hegel ist Alles und Jedes, was Träger seiner eigenen Entwickelung ist und damit nur zu sich selbst sich entwickelt, Subjekt: auch die Pflanze, das Thier hat Subjektivität oder ist abstrakt subjektiver Begriff. Aber auch die wahrhafte concrete Subjektivität, die Idee, ist kein Ich. Denn der

Unterſchied des ſubjektiven Begriffs gegen die Objektivität iſt nur das Sichinſichunterſcheiden der Idee, die Aeußerlichkeit der Objektivität iſt nur die Idee ſelbſt in ihrer Aeußerlichkeit; zur Verſchiedenheit, in der das dem ſubjektiven Begriffe gegenüberſtehende Andere, das Objekt, ein wirklich-Anderes, d. h. nicht blos der Begriff ſelbſt als objektiver Begriff, ſondern eben nicht Begriff, nicht ſubjektiv wäre, kommt es gar nicht, indem nach Hegel ſelbſt (§. 193.) das Objekt nur «die Realiſirung des Begriffs iſt.» Nun iſt aber das Ich nur Ich, Subjekt, ſofern es nicht blos in ſich, ſondern eben ſo ſehr von dem Anderen, das es nicht iſt, von dem Nicht-Ich ſich unterſcheidet, d. h. ſofern es nicht die ihm äußerliche Objektivität (das Materielle, Natürliche) als die ſeinige, ſondern gerade umgekehrt als nicht ſeinige, als ein ihm Anderes faßt. Dieſen Satz der Fichteſchen Spekulation der obwohl von Fichte nicht erwieſen, doch ſo tief im Selbſtbewußtſeyn des Ichs liegt, daß ihn keine dialektiſche Kunſt umzuſtoßen vermag, darf ſich die Philoſophie nicht wieder rauben laſſen; er iſt ein Gewinn für alle Zeiten. Denn in ihm allein iſt die Kategorie der Verſchiedenheit im Gegenſatze zur bloßen Unterſchiedenheit oder dem Sichinſichunterſcheiden gegeben. In ihm liegt eben darum auch der Dualismus, der nicht ohne weiteres von der Philoſophie verworfen, d. i. von Anfang an aus ihr herausgeworfen, ſondern aufgenommen anerkannt werden muß, um wahrhaft überwunden werden zu können.

Bei Hegel kommt zwar auch die Kategorie der Verſchiedenheit vor, aber innerhalb der Lehre vom Weſen und damit der Reflexion, als Verſchiedenheit der Dinge oder des Einen Etwas gegen das andere Etwas, und eben deshalb nur dem Namen, nicht dem Begriffe nach: die Hegelſche Verſchiedenheit iſt in Wahrheit nur die ſich äußerlich gewordene in ſich zerfallene Unterſchiedenheit. Denn der Unterſchied an ſich iſt, wie Hegel ſagt (Logik II. 38. f.) «der ſich auf ſich beziehende Unterſchied; ſo iſt er die Negativität ſeiner ſelbſt, der Unterſchied nicht von einem Anderen, ſondern ſeiner von ſich ſelbſt; er iſt nicht er ſelbſt, ſondern ſein Anderes. Das vom Unterſchiede Unterſchiedene iſt aber die Identität.

Er iſt alſo er ſelbſt und die Identität, beide zuſammen machen den Unterſchied aus; er iſt das Ganze und ſein Moment.» Das heißt mit anderen Worten: der Unterſchied iſt das Sichinſichunterſcheiden, oder das Sichunterſcheiden in ihn ſelbſt als Unterſchied und in ſein Anderes als die von ihm unterſchiedene Identität. So iſt er daſſelbe was die Identität, indem letztere als Beziehung auf ſich ſelbſt eben ſo ſich in ſich unterſcheidet als Identität und Unterſchied; — oder nach Hegels Worten: «indem der Unterſchied wie die Identität ſich [gegenſeitig] zum Momente oder zum Geſetztſeyn machen, weil ſie als Reflexion die negative Beziehung auf ſich ſelbſt ſind.» Indem nun bei Hegel der Unterſchied die beiden Momente, Identität und Unterſchied, in ſich hat, und jedes derſelben in ſeinem Geſetztſeyn, ſeiner Beſtimmtheit, Beziehung auf ſich ſelbſt iſt, ſo iſt eben damit der Unterſchied ſelbſt, indem er zwei ſolche Momente hat, die ſelbſt Reflexionen in ſich ſind, die Verſchiedenheit (S. 39.). Mit anderen Worten: der Unterſchied, der eben ſo ſehr die Identität iſt, zerfällt an ihm ſelbſt in Verſchiedenheit, indem ſeine Momente, Identität und Unterſchied, ſich auf ſich ſelbſt beziehend, Reflexionen in ſich, eben ſo ſehr äußerlich gegen einander als Momente des Unterſchieds ſind. Die Verſchiedenheit iſt mithin dieß Zerfallen, dieſe Aeußerlichkeit der Momente des Unterſchieds, d. i. die äußerliche Unterſchiedenheit, ſofern auf das Zerfallen der Momente reflektirt, von ihrer Einheit dagegen abſtrahirt wird. Letztere bleibt indeſſen nichts deſto weniger beſtehen. In Wahrheit alſo iſt dieſe Verſchiedenheit nur das Sichinſichunterſcheiden des Unterſchieds mit der Reflexionsbeſtimmung der gegenſeitigen Aeußerlichkeit der Momente. Dieß iſt in der That die ſogenannte Verſchiedenheit der Dinge: ſie ſind eben ſo ſehr Eins mit einander als unterſchieden, weil ſie eben nur äußerlich von einander unterſchieden ſind. Ihre Unterſchiedenheit gegen einander iſt eben deshalb nur eine Unterſchiedenheit ihrer Aeußerlichkeit inſich, in der ſie als bloße Dinge völlig aufgehen, oder ein Sichinſichunterſcheiden der Aeußerlichkeit als des Unterſchieds. Mit einem Worte: wie der Unterſchied bei Hegel nur ein Sichinſichunterſcheiden iſt, ſo iſt die Hegelſche Ver-

schiedenheit nur das Sichinsichverscheiden, das Insichzerfallen des Unterschieds, der aber eben so sehr die Identität ist, mithin nur das Insichzerfallen des mit sich Identischen, und folglich nicht die Verschiedenheit im oben angegebenen Sinne. Dasselbe gilt vom Gegensatze und Widerspruche, den Kategorien, in die nach Hegel die Verschiedenheit übergeht. Auch der Gegensatz ist bei ihm nur ein Sichinsichentgegensetzen, der Widerspruch nur ein Sichinsichwidersprechen, welches kraft dieses Insich eben so sehr Einheit als Gegensatz und Widerspruch ist, indem ja das Insichseyn ohne die Beziehung auf sich, ohne Einheit mit sich, schlechthin undenkbar ist. — Der wahre Begriff der Verschiedenheit, welcher die Einheit ausschließt, so daß letztere nur durch Aufhebung des Einen oder Anderen der Verschiedenen, nur als Resultat der Vermittelung zu Stande kommen kann (während bei Hegel die Verschiedenheit von Anfang an nur innerhalb der Einheit, letztere nicht Resultat, sondern vielmehr Grund und Voraussetzung der Verschiedenheit ist), kann nur in der Lehre vom Geiste seinen Platz haben. Nur das Ich ist die absolute Selbstbeziehung auf sich und eben damit die wahrhafte Verschiedenheit vom Anderen, das nicht Ich ist (vom blos Materiellen, Dinglichen). Wenn es sich daher auch mit dem Anderen vermittelt, so bleibt es doch schlechthin es selbst, schlechthin verschieden von dem Anderen; und das Andere ist es daher vielmehr, das sich in das Ich aufhebt, d. h. das Materielle ist das vom Ich (vom Geiste) Verschiedene, das eben, weil es verschieden von ihm, nicht Selbstbeziehung auf sich selbst, nicht an und für sich, sondern nur an und für den Geist ist, und weil sonach sein Ansich nur darin besteht, das blos Relative, Beziehung auf den Geist zu seyn, eben darum sich selbst in der Vermittelung mit dem Geiste aufhebt, sich vergeistigt.

Daß Hegel den wahren Begriff der Verschiedenheit gar nicht kennt, ist der Grundmangel seiner Philosophie, kraft dessen sie nothwendig in abstrakten Pantheismus ausarten muß. Wie der subjektive Begriff (das reine Ich als solches) von dem Objekte (dem Materiellen, Sinnlichen seinem reinen Gedanken nach) nicht wahrhaft verschieden ist, so kann auch

Gott von dem weltlichen Daseyn nicht wahrhaft verschieden seyn. Der §. 195. der Encykl. behauptet zwar: «das Objekt in seiner Unmittelbarkeit ist der Begriff nur an sich, hat denselben zunächst außer ihm, und alle Bestimmtheit ist als eine äußerlich gesetzte. Als Einheit Unterschiedener ist es ein Zusammengesetztes, ein Aggregat, und die Wirksamkeit auf Anderes bleibt eine äußere Beziehung, — formeller Mechanismus» ꝛc. Allein zunächst ist überhaupt der Uebergang von der Subjektivität zur Objektivität (wie die meisten Hegelschen Uebergänge) bei Lichte besehen kein Uebergang, kein Fortschritt der Entwickelung, sondern ein bloßes willkührliches Vertauschen der Ausdrücke Subjekt und Objekt. Nach §. 193. ist das Objekt «die Realisirung des Begriffs, in welcher das Allgemeine die Eine in sich zurückgegangene Totalität ist, deren Unterschiede eben so diese Totalität sind, und die durch Aufhebung der Vermittelung als unmittelbare Einheit sich bestimmt hat.» Allein vom Objekt kann überhaupt nur die Rede seyn, wenn ein Subjekt ihm gegenübersteht. Hier dagegen soll das Subjekt, der Begriff in seiner Realisirung, d. h. in der Vollendung seiner Entwickelung, in der die Entwickelung endet, die Vermittelung zur Unmittelbarkeit sich aufhebt, selbst das Objekt seyn — d. h. das Subjekt erhält blos einen anderen Namen. Allein diese Umtauschung ist völlig grundlos und unberechtigt. Denn das Subjekt ist in seiner Realisirung durchaus nichts Anderes geworden: der subjektive Begriff, indem er sich entwickelt, entwickelt sich nach Hegels eigner Behauptung nur zu sich selbst, seine Vermittelung ist nur Selbstvermittelung, ihr Resultat nothwendig er selbst. Auch daß die Vermittelung jetzt aufgehoben ist, macht keinen Unterschied: denn damit ist sie ja nicht vernichtet, sondern conservirtes, immanentes Moment der Unmittelbarkeit, d. h. letztere ist nur, indem sie fortwährend aus der Aufhebung der Vermittelung resultirt; der Begriff war auf jeder früheren Stufe seiner Entwickelung ebenfalls schon unmittelbar, indem er von einer zur anderen nur durch Aufhebung der Vermittelung fortschritt. Es ist daher ganz willkührlich und ihm selbst widersprechend, wenn Hegel fortfährt §. 194: «das Objekt ist unmittelbares Seyn durch die

Gleichgültigkeit gegen den Unterschied, als welcher sich in ihm aufgehoben hat,» u. s. w. Gleichgültig und Aufgehobenseyn zu identificiren, ist, wie schon bemerkt, eine gedankenlose Begriffsverwechselung. Gerade weil der Unterschied aufgehoben und damit immanentes Moment des Objekts ist, kann es unmöglich gleichgültig seyn gegen ihn, eben so wenig als Ich gegen meine Leiblichkeit und Natürlichkeit, weil sie Moment meines Geistes ist: denn eben damit ist sie Werkzeug und Mittel meines Geistes zur Realisirung seiner selbst, seiner substanziellen Zwecke, ja mein Geist ist nur wahrhaft Geist durch Aufhebung (Beherrschung) seiner Leiblichkeit, gerade wie das Objekt nur Objekt ist durch Immanenz des aufgehobenen Unterschieds oder der aufgehobenen Vermittelung. Darum endlich ist es geradezu falsch, wenn Hegel (§. 195.) behauptet, das Objekt habe den Begriff als subjektiven zunächst außer ihm (womit es in Wahrheit erst Objekt genannt werden könnte, Objekt für ein Subjekt). Denn ist die Vermittelung als aufgehoben in ihm immanent, und ist doch das Objekt nur kraft seiner Unmittelbarkeit unterschieden von dem subjektiven Begriffe als der Selbstvermittelung, so ist vielmehr letzterer in dem Objekte. — Doch gesetzt auch, Subjekt und Objekt wären in Hegelscher Art unterschieden, so leuchtet doch ein, daß, wenn das Objekt, welches im §. 195. deutlich als das Materielle (seinem reinen Gedanken nach) bezeichnet ist, der an sich seyende Begriff oder die Realisirung des Begriffs ist, seine Unterschiedenheit gegen den Begriff nur das Sichinsichunterscheiden des letzteren in den an sich und den für sich seyenden Begriff, seine Aeußerlichkeit, oder daß es den Begriff außer ihm hat, nur das Außersichseyn des Begriffs selbst seyn kann. Dieses Außersichseyn ist wiederum nur Moment der sich insich in den subjektiven Begriff und die Objektivität unterscheidenden Idee (§. 213.). Und doch soll erst die Idee wahrhafte Subjektivität seyn. Es ist mihin klar, daß jenes Princip des Begriffs der Ichheit, die wahrhafte Verschiedenheit von dem Nichtich, dem Hegelschen Begriffe schlechterdings fehlt. Eben deshalb aber ist er nicht der Begriff der Subjektivität, sondern in Wahrheit nur der dialektisch entwickelte Begriff der Spinozistischen Substanz, d. h.

der sich selbst entwickelnden und damit in den Begriff des Lebens, des Organismus übergehenden Substanz. Denn der Begriff als die Identität des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen ist in der That nur die Substanz, sofern sie als das Allgemeine in die Besonderheit als in ihre Attribute und in die Einzelnheit als ihre Modificationen übergeht, diese aber zugleich in sich zurücknimmt, und so als die allgemeine Einzelnheit oder als die mit der Besonderheit und Einzelnheit identische Allgemeinheit sich setzt. Das Sichinsichunterscheiden des Begriffs in den ansichseyenden Begriff oder das Objekt und den fürsichseyenden oder das Subjekt, um als die Idee das absolute Subjekt-Objekt zu seyn, ist eben so nur die gebildetere Form für die rohe Unterscheidung der Spinozistischen Substanz in ihre Attribute der Ausdehnung (des Objektiven, Materiellen) und des Denkens (des Subjektiven, Geistigen). Der Unterschied besteht in der That nur darin, daß Spinoza das Setzen, Uebergehen und Sichaufheben der Unterschiede, d. i. die dialektische Entwickelung nicht kennt und somit auch die wahre unterschiedene Identität, in der die Momente zugleich für sich sind, nicht zu finden weiß, d. h. daß er in Wirklichkeit und Wahrheit über die einfache Einheit nicht hinauskommt, seine behaupteten Unterschiede (die Attribute und Modificationen der Substanz) vielmehr nur willkührliche, unbegriffene Voraussetzungen sind, weshalb ihm über den Begriff Gottes die von ihm unterschiedene Weltlichkeit völlig verschwindet (der Akosmismus seines Systems). Wenn es dagegen Hegel auch gelungen wäre (was ihm in der That nicht gelungen ist), kraft der wenn auch nur einseitigen Wahrheit seiner dialektischen Kunst, den Begriff des Beisichseyns der Substanz, wie des Fürsichseyns ihrer unterschiedenen Momente zu gewinnen, und sie damit zu dem zu erheben, was er die Idee nennt, so wäre doch letztere noch keineswegs Subjekt, Subjektivität. Sie ist vielmehr nur das reine, abstrakte und mithin Subjektlose Denken als die zu concreter Einheit zusammengehende Totalität der Kategorien, oder die Substanz die nicht mehr das Denken und die Ausdehnung zu ihren gegebenen und damit unbegriffenen Attributen hat, sondern selbst das Denken ist, das, sich in sich und sei-

ne Objektivität unterscheidend, gegen letztere im Gegensatz und damit für sich ist, zugleich aber kraft der absoluten Negativität mit ihr sich vermittelnd und zu sich zurückkehrend, so das in *seinem* Anderen bei sich seyende Fürsichseyn ist, das Hegel fälschlich Subjektivität nennt. In Wahrheit ist dieß Andere, in welchem die Idee (der Begriff) bei sich selbst ist, nur das in der Idee *selbst* Unterschiedene, die Idee also nicht in dem, was sie *nicht* ist, sondern nur in *ihrem Sichin-sich* unterscheiden bei sich und für sich, was gleichermaßen auch von Spinoza's Substanz gesagt werden kann, die in ihren Modificationen als ihren Unterschieden in sich ebenfalls bei sich bleibt und für sich ist.

Indem so die Idee das reine, nur in seine Momente dialektisch entwickelte Denken ist und bleibt, bleibt und ist sie trotz aller Wendungen und Krümmungen der Dialektik, trotz aller Gegenversicherungen des Philosophen, schlechthin subjektlos. Als Ich müßte sie sich vielmehr eben so sehr von dem reinen allgemeinen Denken *unterscheiden*, als mit ihm Eins seyn. Mit anderen Worten: das reine Denken wird bei Hegel nicht von einem Ich getragen, — Gott als das absolute Ich setzt nicht mit Freiheit die Kategorien als die ewigen Momente der absoluten Denknothwendigkeit, so daß das reine Denken als *sein* Denken allerdings er selbst, zugleich aber von ihm als dem absoluten Subjekte unterschieden wäre; sondern Gott fällt mit dem reinen Denken in unmittelbare einfache Einheit zusammen, ist selbst das dialektische Gewebe der Kategorien, und mithin nur die willkührlich hypostasirte im menschlichen Denken immanente und von ihm entwickelte Logik. Wollte man daher auch jenes Fürsichseyn des kategorischen oder logischen Begriffs mit Hegel die Subjektivität nennen, so wäre *sie* nicht Träger des reinen Denkens und dieses ihr Moment (so daß das Ich die Substanz wäre, die den Kategorien substirte), sondern umgekehrt sie vom reinen Denken getragen und dessen Moment. Mit einem Worte: Hegels sogenannte Subjektivität ist selbst eine bloße *Kategorie*, Gott als die logische Idee selbst nur die höchste der Kategorien, welche die übrigen zwar als ihre Momente in sich befaßt, zugleich aber als selbst Kategorie auf derselben Stufe

mit ihnen steht. In Wahrheit aber kann das absolute Subjekt schlechterdings nicht als Kategorie gefaßt werden. Damit hört es auf, Subjekt zu seyn, und sinkt zu einer Abstraktion des logischen Denkens herab oder ist selbst nur dieß abstrakte Denken. Denn jede Kategorie ist als solche ein schlechthin Neutrales, Objekt- wie Subjektloses. *) Wenn daher Hegel seine logische Idee Subjekt oder Subjekt-Objekt nennt, so ist dieß nur eine willkührliche Bezeichnung für einen vom Begriff der Ichheit durchaus verschiedenen Begriff, ein leerer Name. Auch Subjektivität kann sie nicht heißen, weil der reine abstrakte Begriff derselben, ohne ein sie tragendes Subjekt, eben so leer, gedankenlos, Nichts ist, als das reine Seyn, das von allem Seyenden abstrahirt, oder weil es sich von selbst versteht, daß von der logischen Idee die Subjektivität nur prädicirt werden könnte, wenn sie selbst als *Subjekt, Ich*, erwiesen wäre. —

Schließen wir, so werden wir anerkennen müssen, daß die Hegelsche Logik eine bewundernswürdige Kraft des logischen Denkens verräth, einen Schatz scharfsinniger Distinctionen, geistvoller Bemerkungen, tiefer Gedanken enthält, daß sie die Kategorien zwar nicht überall richtig faßt, doch aber zur wahren Erkenntniß derselben seit Aristoteles bei weitem das Meiste beigetragen, und mithin die Wissenschaft im hohen Grade gefördert hat. Zugleich aber werden wir behaupten müssen, daß in Folge der Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit der Methode die *Entwickelung* der Kategorien, d. h. die Deduktion derselben als nothwendiger Momente oder Selbstbestimmungen des reinen Denkens aus dessen immanenter Denknothwendigkeit, und damit der Erweis ihrer Wahrheit nicht nur von Will-

*) Zu dieser Einsicht erheben sich hier und da die Hegelianer selbst. So sagt Rosenkranz (Kritische Erläuterungen des HegelschenSystems, Königsb. 1840. S. 108.): „Der Geist ist wesentlich bei sich seyendes Subjekt, wogegen in der logischen Idee die Kategorien an und für sich als das schlechthin Neutrale, Objekt- wie Subjektlose erscheinen." Und Erdmann (Grundriß der Logik und Metaphysik S. 109.) bemerkt: „Da Subjektivität nicht Persönlichkeit, noch vielweniger persönlicher Gott ist, so ist allerdings mit Recht getadelt worden, daß man diesen Uebergang [von der Substanzialität zur Subjektivität] als einen Beweis für die Persönlichkeit Gottes angesehen habe." —

kührlichkeiten strotzt, und überall äußerlich herbeigezogener Bestimmungen bedarf, sondern durchweg auf einem willkührlichen Spiele der Reflexion, auf einem blos subjektiven Aufnehmen und Fallenlassen und Wiederaufnehmen der Denkbestimmungen beruht. Insbesondere aber werden wir behaupten müssen, daß Hegels Meinung, als sey die Logik die Entwickelung des Begriffs Gottes, wie er an und für sich ist vor Erschaffung der Welt und des endlichen Geistes, d. h. daß jene Hypostasirung der logischen Idee zum absoluten Wesen und Begriffe Gottes und die ihr zu Grunde liegende Identificirung der Logik mit der Metaphysik, nicht nur schlechthin unerwiesen und unberechtigt, sondern eine eben so ungeheure Willkühr als Verirrung des menschlichen Denkens ist. Denn indem die Logik in Wahrheit nur das System der Kategorien entwickelt, so haben ihre reinen Denkbestimmungen zwar objektive Gültigkeit, sind keineswegs blos subjektiver Natur, aber sie sind nur die allgemeinen Formbestimmungen, in denen das reale Seyn wirklich ist, und die mithin nur an und in letzterem selbst ihre Wirklichkeit (Objektivität) haben. Die Metaphysik dagegen hat es mit den allgemeinen Begriffsbestimmungen des Inhalts des realen Seyns zu thun. Während also die Logik nur zeigt, daß Alles, was ist, (wie Hegel will) nur in der Form des Werdens, des Daseyns, des Etwas, der Qualität, Quantität und des Maßes, weiter in der Form der Reflexionsbestimmungen des Wesens (des Grundes und der Existenz ꝛc.), endlich und in Wahrheit in der Form des Begriffs wirklich sey und bestehe, weil eben diese allgemeinen Denkbestimmungen aus der absoluten Denknothwendigkeit sich von selbst als nothwendige Formen erheben; — fragt die Metaphysik vielmehr: ob und was das reale Seyn sey, was der Mensch, was die Natur und die Welt, was Gott seinem wahren Begriffe nach sey, welche Qualität, welche Wesenheit, welcher Begriff, welcher Unterschied Gottes und der Welt aus der reinen absoluten Denknothwendigkeit sich ergebe. Form und Inhalt sind zwar keineswegs abstrakt verschieden, keineswegs auseinanderzureißen, aber eben so wenig einerlei: ihre unterschiedene Einheit vielmehr ist die Wahrheit, absolute Denknothwendigkeit, wie Hegel selbst zeigt.

Eben darum aber sind Logik und Metaphysik eben so wenig von einander zu trennen, als schlechthin zu identificiren; ihr bisheriges Geschiedenseyn ist vielmehr eben so sehr eine abstrakte Einseitigkeit als ihre Hegelsche Einerleiheit. Die Logik kann nur zusammen mit der Metaphysik, aber auch eben so sehr nur im Unterschiede von ihr, d. h. nur unter der permanenten Festhaltung der unterschiedenen Einheit des Logischen und Metaphysischen behandelt werden. Dieß aber ist nur möglich, wenn es dem Denken gelingt, von vornherein ein von ihm unterschiedenes Reales (das nicht blos Gedanke, sondern eben so sehr unabhängig vom menschlichen Denken, gleichgültig gegen sein Gedachtseyn ist) nachzuweisen. An ihm kann dann mit dem metaphysischen Nachweise, was es ist, was es wird, welches seine Qualität, sein Wesen, sein Begriff ist, zugleich logisch nachgewiesen werden, was das Seyn, das Werden, die Qualität ꝛc. selbst ist. In der That ist daher nur die Kühnheit zu bewundern, mit der Hegel sich selbst widerspricht, und ohne weiteres, als wäre Form und Inhalt schlechthin Einerlei, dem bloß logischen Processe oder Systeme der Kategorien die metaphysische Realität des Inhalts, ja sogar den Namen Gottes beizulegen wagt, während unmittelbar einleuchtet, daß in demselben Sinne, in welchem von den logischen Begriffen des Seyns, der Qualität, Quantität ꝛc. gesprochen wird, von dem logischen, d. i. abstrakt-allgemeinen Begriffe Gottes gar nicht die Rede seyn kann. Ja selbst von der Welt ist ein solcher Begriff schlechthin undenkbar. Denn es giebt nur Einen Gott und Eine Welt. Jeder logische allgemeine, wenn auch durchaus objektive Begriff fordert aber eine Mehrheit einzelner Objekte, in denen er als das Allgemeine (die allgemeine Form ihres Seyns) immanent, wirklich ist, jedes Abstraktum eine Mehrheit concreter realer Dinge, von denen es abstrahirt ist. Der logische Begriff Gottes involvirt mithin eine contradictio in adjecto: es giebt keine Kategorie des Göttlichen, die die formale Wahrheit, Allgemeinheit der besonderen Götter oder das allgemein (abstrakt) Göttliche in ihnen wäre, weil es keine besonderen Götter giebt. —

Fünfte Vorlesung.

Die Hegelsche Naturphilosophie.

Die Logik ist der Stolz und das Palladium des Hegelschen Systems, in ihr wird nicht nur das Grundprincip, die Methode erst erwiesen, sondern die logische Idee ist ihm überhaupt «die absolute und alle Wahrheit» (Encykl. §. 236.), welche, wie Hegel am Schlusse seines Systems ausdrücklich erklärt, durch die Philosophie der Natur und des Geistes, nur die Bedeutung erhält, «die im concreten Inhalte als in ihrer Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit zu seyn» (Encykl. §. 574.). Obwohl wir nun früher schon gezeigt haben, daß die Methode, weil nur vermittelst und innerhalb ihrer Anwendung, d. i. unter Voraussetzung ihrer Wahrheit, der angebliche Erweis derselben geführt ist, eben damit nicht erwiesen ist, und obwohl wir in unserer letzten Vorlesung gesehen haben, daß einer Seits der Proceß der logischen Entwickelung keineswegs in objektiver Nothwendigkeit fortschreitet, anderer Seits die Hypostasirung der logischen Idee zur absoluten realen Wahrheit, zum Wesen und Begriffe Gottes, eine durchaus willkührliche, unerwiesene Meinung ist; so haben wir doch, um das Hegelsche System überall sich selbst kritisiren zu lassen, dieß völlig zu vergessen und so zu thun, als sey bis zum Schlusse der Logik Alles wohl begründet. Wir haben nur zuzusehen, wie unter dieser Voraussetzung die Entwickelung weiter geführt wird.

Halten wir daher die Hegelsche Methode fest im Auge, und wenden uns mit dem Blicke auf sie zu dem wichtigen Uebergange aus der Logik in die Naturphilosophie; — so leuchtet von selbst ein, daß gerade für die Hegelsche Methode dieser Uebergang die größte Schwierigkeit haben mußte. Die Logik ist die Explication der absoluten Idee, das reine Denken in der organischen Einheit aller seiner Momente. Die absolute Idee in ihrem An- und Fürsichseyn ist zugleich die absolute Vernunft und Wahrheit. Die Methode fordert nun aber, daß, wenn es nicht bei der Logik sein Bewenden haben soll, der weitere Fortschritt durch die Negation gemacht werde. Das Denken muß also negirt werden und umschlagen in das Nichtdenken oder, wenn man lieber will, das reine in das unreine Denken, die Vernunft und Wahrheit in die Unvernunft und die Unwahrheit, Gott selbst in das Ungöttliche. Denn die Negation ist Verneinung, die negirte Vernunft und Wahrheit nicht Wahrheit und Vernunft, ein Anderes als das Wahre und Vernünftige, wenn auch nach Hegelschen Principien die Vernunft und Wahrheit als aufgehoben in sich tragend. — Allein die Natur so in Bausch und Bogen für dieß Andere und damit für das Gedankenlose, Unvernünftige, Unwahre zu erklären, die absolute Idee (Gott in seinem Anundfürsichseyn) zum bloßen Momente eines Anderen herabzusetzen, wäre doch selbst zu unvernünftig und widersprechend gewesen, als daß nicht der kühnste Denker davor hätte zurückschrecken sollen. Außerdem hätte, wie schon bemerkt, mit diesem Umschlagen auch die absolute Methode umschlagen, anders werden müssen. — Auch Hegel ließ sich daher abschrecken und zog es vor, lieber inconsequent als absurd zu erscheinen. Er macht daher den Uebergang auf eine andere Art, indem er erklärt (Encykl. §. 244.): «Die Idee, welche für sich ist, nach dieser ihrer Einheit mit sich betrachtet ist sie Anschauen, und die anschauende Idee Natur. Als Anschauen aber ist die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion gesetzt. Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht blos in's Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseyns, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.» — Der Uebergang, so gefaßt, womit er zugleich kein Uebergang ist, macht dann aber den Abfall Hegels von seiner eigenen Methode so evident, daß es kaum eines Nachweises bedarf. Denn die Methode fordert den Fortschritt durch die Nega-

tion. Die Idee aber, die sich selbst als unmittelbare Idee, als ihren Widerschein, frei aus sich entläßt, geht damit nicht in ihre Negation über, sondern sie bleibt unaufgehoben und unnegirt bestehen, und unterscheidet sich nur in den Gegensatz ihrer selbst als der absoluten Idee gegen das Moment ihrer Besonderheit oder ihrer Unmittelbarkeit, welches sie aus sich heraus, sich selbst gegenüber stellt. Dieses Sichaussichentlassen ist nun aber nicht blos gegen die Methode, ohne alle Rechtfertigung, sondern überhaupt schlechthin unbegründet und unerwiesen. Es ist schlechterdings nicht einzusehen, nicht der leiseste Grund angeführt, warum die Idee sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder ihren Widerschein, die unmittelbare Idee aus sich zu entlassen. Das Moment ihrer Besonderheit ist ja als ihr Moment schon in wahrer absoluter Wirklichkeit vorhanden. Sich aber als unmittelbare Idee aus sich zu entlassen, ist schlechterdings unmöglich; denn die aus ihr entlassene Idee hat ja die sie entlassende Idee zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, ist durch diese und durch deren Entschluß vermittelt, und folglich nicht die unmittelbare Idee, — wie dieß Hegel sich selbst widersprechend auch anerkennt, indem er §. 254. behauptet: «die Natur fängt darum nicht mit der Qualität, sondern Quantität an, weil ihre Bestimmung nicht, wie das logische Seyn, das absolut Erste und Unmittelbare, sondern wesentlich schon ein Vermitteltes, Aeußerlich- und Andersseyn enthält.» Endlich ist «die Welt der Erscheinung» selbst schon Moment der logischen Idee, wie ausdrücklich dargethan wird (Encykl. §. 132. f. Logik IV. S. 119. f. 144. ff.); das Objekt als Moment der logischen Idee ist, nach Hegels eignen Worten, «in seiner Unmittelbarkeit der Begriff nur an sich, hat denselben zunächst außer ihm und alle Bestimmtheit ist an ihm als eine äußerliche gesetzt» (Encykl. §. 195. Logik IV. 172. ff.); dieses Objekt hat bereits den Mechanismus und Chemismus zu seinen Momenten, es ist bereits materieller Natur, und die logische Idee selbst ist nur «die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität.» «Ihr idealer Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr realer Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Da-

seyns giebt, und diese Gestalt in seiner Idealität eingeschlossen, in seiner Macht so sich in ihr erhält» (Encykl. §. 213. Logik III. 236. f.). Das äußerliche Daseyn, die Aeußerlichkeit ist mithin eine schon vorhandene Bestimmung der logischen Idee, ein nothwendig zu ihr gehöriges Moment. Eben so endlich ist auch das Anschauen bereits als immanentes Moment derselben vorgekommen, sie selbst im Erkennen bereits als anschauende Idee bestimmt (Encykl. §. 223. f.). Und doch soll nun auf einmal nicht mehr die logische Idee selbst, sondern ihr angebliches Andersseyn, die Natur, die anschauende Idee seyn; doch soll es nun erst in der Natur zur Erscheinung, zur Aeußerlichkeit (Encykl. §. 247.), zum Mechanismus ꝛc. (§. 253.) kommen. — Außerdem ist das «Sichaussichentlassen» eine bloße Vorstellung, ein bildlicher Ausdruck, der erst der Erklärung bedarf, da ein Sichaussichentlassen im eigentlichen Sinne ganz undenkbar ist, und etwa eine ähnliche Kunstfertigkeit erfordern würde wie das Kunststück, aus der eigenen Haut heraus zu springen. Wie meine Haut immer mitspringt, wenn ich springe, eben so ist, wenn ich mich selbst entlasse, das Entlassene zugleich das Entlassende; es bleibt schlechthin bei der Identität, ich komme in der That gar nicht von mir fort; und von einem Sichaussichentlassen kann gar nicht die Rede seyn, weil es eine leere Absurdität ist.

Der Schluß der Logik, wo Hegel den Uebergang in die Naturphilosophie «andeuten» will, läßt sich zwar etwas weitläufiger aus, giebt aber ebenfalls nur eine Erklärung, die nichts erklärt, eine Versicherung, die nichts beweist. «Indem die Idee, heißt es (III. 352. f.), sich als eine Realität setzt, somit in die Umittelbarkeit des Seyns zusammennimmt, so ist sie als die Totalität in dieser Form Natur. Diese Bestimmung ist aber nicht ein Gewordenseyn und Uebergang, wie, nach oben, der subjektive Begriff in seiner Totalität zur Objektivität, auch der subjektive Zweck zum Leben wird. Die reine Idee, in welcher die Bestimmtheit oder Realität des Begriffs selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht eben so sehr gesetzt und der

Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Uebergang statt, das einfache Seyn, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig, und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff. Das Uebergehen ist daher hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst frei entläßt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit willen ist die Form ihrer Bestimmtheit eben so schlechthin frei, — die absolut für sich selbst ohne Subjektivität seyende Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit. Insofern diese nur nach der abstrakten Unmittelbarkeit des Seyns ist und vom Bewußtseyn gefaßt wird, ist sie als bloße Objektivität und äußerliches Leben, aber in der Idee bleibt sie an und für sich die Totalität des Begriffs und die Wissenschaft im Verhältnisse des göttlichen Erkennens zur Natur.» — Hier ist der erste Satz, auf den Alles ankommt, offenbar eine nackte Versicherung. Die logische Idee ist zwar die Einheit des subjektiven Begriffs und der Objektivität oder wie Hegel hier sagt, des Begriffs und der Realität. Allein letztere ist nur die Realität «im abstrakten Elemente des reinen Denkens,» nur der logische Begriff der Realität, jene Einheit nur die des subjektiven Begriffs mit dem Begriffe der Realität. Die Natur aber oder die natürliche Realität ist nicht im abstrakten Elemente des Denkens, sondern völlig gleichgültig dagegen, ob vom menschlichen — logischen oder unlogischen — Denken gedacht, oder wie Hegel selbst im Folgenden erklärt, nur dadurch Natur, daß sie dem logischen Denken, der logischen Idee äußerlich ist; oder populärer ausgedrückt: das natürliche Reale ist kein reiner Gedanke, möge er auch noch so objektiv und concret seyn, sondern sinnliches, materielles, handgreifliches, compaktes Daseyn. Die Unmittelbarkeit des Seyns, in welche sich die logische Idee als jene Einheit angeblich zusammennimmt, existirt daher ebenfalls nur im abstrakten Elemente des reinen Denkens; sie ist zwar nicht das reine, abstrakt-unmittelbare Seyn (Nichts) am Anfange der Logik, sondern die durch Aufhebung der Vermittelung wieder hergestellte, resultirende (concrete) Unmittelbarkeit, doch aber immer nur der logische Begriff, der reine Gedanke dieser Unmittelbarkeit, keineswegs die sinnlich materielle Unmittelbarkeit des natürlichen Daseyns. Dieß ist so handgreiflich, daß nur die Blindheit oder Kühnheit unbegreiflich ist, mit der Hegel ohne weiteres diese logische Realität und Unmittelbarkeit für die natürliche ausgiebt. — Gesetzt aber die logische Idee wäre als jene Einheit die Natur, so wäre auch die Logik als Entwickelung der logischen Idee, deren Resultat jene Einheit ist, die Entwickelung des Begriffs der Natur, und von einer besondern Naturphilosophie könnte gar nicht die Rede seyn. Mit Recht wird daher der Uebergang der Einen zur Andern von Hegel geleugnet. Die logische Idee kann schlechterdings nicht übergehen, da sie als «die absolute Idee an und für sich,» als «die absolute Wahrheit und alle Wahrheit,» das schlechthin Höchste ist, jeder Uebergang nach Hegel aber ein Uebergehen in den höheren Begriff, in die Wahrheit des Uebergehenden ist. Ein Höheres als die absolute Wahrheit im reinen Denken, d. h. als die reine, schlechthin absolute Wahrheit, ist eine contradictio in adjecto, ein hölzernes Eisen, Unsinn. Fällt nun aber jeder Uebergang weg, so fällt nothwendig auch die logische Idee und die Natur, die Logik und Naturphilosophie in Eins zusammen. Allein der Uebergang soll doch statt finden, er soll nur kein Uebergang seyn, sondern ein freies Sichaussichentlassen der logischen Idee, d. h. die absolute Methode soll hier einmal nicht zur Anwendung kommen und somit zur Veränderung einmal nicht absolut seyn, indem der Uebergang nicht durch die Negation, das Sichaufheben des Früheren in den folgenden reicheren und höheren Begriff, sondern durch das ganz neue und unerhörte Kunststück des Sichaussichentlassens gemacht werden soll. Allein wenn überhaupt das Uebergehen der logischen Idee weder nothwendig noch möglich ist, weil sie als jene Einheit des Begriffs und der Realität unmittelbar die Natur selbst ist, so ist auch jenes ohnehin sinnlose und undenkbare Sichaussichentlassen, das doch nur eine andere Form oder Surrogat des Uebergehens ist, weder möglich noch nothwendig. Endlich ist mit keinem Worte gesagt, warum der Uebergang, der nicht methodisch durch die Negation gemacht werden kann, gerade

als dieß seltsame Sichaussichentlassen zu fassen sey? Wenn die Natur aus der Idee entlassen werden soll, so muß sie schon vorher in der Idee immanent gewesen seyn; warum bleibt sie nicht darin? warum entschließt sich die Idee, sich als Natur aus sich zu entlassen, um doch wieder nur zu sich zurückzukehren? Das heißt: warum wird nicht geradezu gesagt, was doch jeder Unbefangene zwischen den Zeilen liest: Methodisch können wir nicht weiter kommen: nun ist aber die Natur einmal da; sie muß also irgend wie und aus irgend einem Grunde von der Idee gesetzt seyn! — Dieß offenherzige Bekenntniß der Impotenz würde wenigstens das Zutrauen zur Wissenschaft verrathen, daß es ihr in Zukunft noch gelingen werde, das Räthsel zu lösen. Gegen das nichtssagende Gerede, womit Hegel zu verstecken sucht, was offen zu Tage liegt, hat Schelling vollkommen Recht, wenn er jenes Abbrechen der Idee, des vollendeten Begriffs von sich selbst, eine Fiction nennt. *)

*) Die Hegelianer haben vielfach versucht, diesen Vorwurf von sich abzuwälzen. Sie sagen: der Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie sey schon durch den Uebergang des subjektiven Begriffs in die Objektivität, der Qualität in die Quantität erwiesen; müsse man letzteren stehen lassen, so sey auch jener unwiderleglich. Schade nur, daß sie über die allerdings vorhandene Aehnlichkeit dieser Uebergänge ihren großen Unterschied trotz seiner schlagenden Augenfälligkeit übersehen haben. Dort nämlich geht der reine Gedanke der Subjektivität in den reinen Gedanken der Objektivität über, oder der logische Begriff der Subjektivität soll in seiner Realisirung, in der Aufhebung seiner Selbstvermittelung und damit als unmittelbar seyend, der logische Begriff der Objektivität seyn. Hier dagegen soll die logische Idee, der reine Gedanke der absoluten Idee aus dem abstrakten Elemente des Denkens übergehen in das reale, materielle, sinnliche Seyn der Natur. Ginge der reine Gedanke der absoluten Idee wiederum in einen reinen Gedanken über, so könnte man sich auf jenen Uebergang berufen. Der Uebergang aber des reinen Denkens selbst in das materielle Seyn der Natur ist nirgend in der Logik vorgekommen; er ist es um den es sich hier handelt, er gerade ist schlechthin unerwiesen. Das Schlimmste indessen ist, daß auch jene Uebergänge des subjektiven Begriffs in die Objektivität ꝛc. nicht einmal erwiesen, bei Lichte besehen völlig unhaltbar sind, wie bereits oben bemerkt worden. Schaller (die Philosophie unserer Zeit ꝛc. S. 191. ff.) vertheidigt seinen Meister noch am besten. Allein seine Bemerkungen über den angeblichen Parallelismus zwischen dem

Gesetzt aber diese Emanationstheorie, in der der Begriff der Schöpfung völlig verschwindet, wäre begründet,

logischen Wesen und der Natur, dem logischen Begriffe und dem Geiste, seine Versicherungen, daß die Logik durch die Negation und die Bestimmtheit und das Fürsichseyn (— die doch im Gegentheil nothwendige logische Momente der logischen Idee sind —) bereits über sich hinausweise, erklären Nichts, weil sie die Sache, um die es sich handelt, gar nicht treffen. S. 197. heißt es zwar: „Die logische Entwickelung ist in der absoluten Idee zum Anfange des Seyns zurückgekehrt, indem die Methode der sich begreifende Begriff ist, der sich nun auf sich selbst bezieht, und diese einfache Beziehung auf sich selbst ist Seyn, Unmittelbarkeit. Allein diese Unmittelbarkeit ist durch Vermittelung oder Aufhebung der Vermittelung geworden; was das Seyn nur an sich war oder für uns, ist nun gesetzt, und es ist daher nicht mehr nur Allgemeinheit als die Möglichkeit alles Inhalts, sondern concrete Inhaltsvolle Totalität für sich selbst, nicht Begriff an sich oder für sich, sondern Begriff an und für sich. Wie durchgehend, so ist auch hier die erste Rückkehr in den Anfang zugleich der Anfang einer andern Sphäre. Durch die ganze Logik hindurch kam es deshalb zu keiner absoluten Unmittelbarkeit, weil der ganze Inhalt, die Idee im successiven Werden begriffen war, dieses Werden ist jetzt in der Vollendung alles Inhalts aufgehoben, und die Idee ist somit unmittelbar da, und die unmittelbar daseyende Idee die Natur." — Allein diese Erklärung macht die Sache nur schlimmer und unklarer, als sie war. Denn zunächst ist und bleibt die Unmittelbarkeit der Idee, zu der sie es in ihrer Vollendung bringen soll, nur jene aus der Aufhebung der Vermittelung resultirende logische Unmittelbarkeit, die logische Idee nur unmittelbar daseyend im abstrakten Elemente des reinen Denkens, keineswegs im sinnlich-materiellen Elemente des natürlichen Seyns. Dann aber hat Schaller in frommen Eifer seines Apologisirens offenbar seine Logik vergessen. Die Idee soll in ihrer Vollendung mit der Aufhebung ihres successiven Werdens unmittelbar daseyn. Allein offenbar ist das Daseyn nur Daseyn, indem es aus der Aufhebung des Werdens resultirt, mithin nicht unmittelbar. Wird, wie hier von Schaller geschieht, das Werden als Ein für allemal abgethan gefaßt, und damit ganz von ihm abgesehen, so hört das Daseyn auf da zu seyn: was nicht vermittelst der Aufhebung des Werdens ein Gewordenes wird, d. h. was nicht die Vermittelung des sich aufhebenden Werdens als aufgehoben immanent in sich trägt, ist auch kein Daseyn, sondern die todte leere Abstraktion, oder das Hegelsche reine Seyn, das nur ist indem es in Nichts übergeht. Die daseyende logische Idee ist nur da, sofern sie den Proceß ihres Werdens nicht als schlechthin beseitigt, wie ein abgemachtes Geschäft hierher sich wirft, und eine ihr nicht gebührende Unmittelbarkeit sich anmaßt, sondern ihn als ihre eigne wahrhafte Lebendigkeit in sich enthält und eben so sehr fortwährend durchmacht als aufhebt,

so leuchtet ein, daß damit der abstrakteste Pantheismus gegeben ist. Hegel erklärt nämlich wie schon bemerkt ausdrücklich

d. h. fortwährend als vollendete logische Idee aus ihm resultirt. Nur so ist sie wesentlich Proceß, was sie nach Hegel seyn soll und muß. Eben darum ist sie aber auch in dieser Vollendung nichts mehr und nichts Anderes als die logische Idee. Schaller hat daher ganz Recht, wenn er sagt: „die Idee hat als vollendete Realität für sich selbst kein Anderes außer sich, in das sie übergehen könnte, und es ist daher die Vorstellung des Uebergangs überhaupt abzuhalten." Wenn er dann aber dennoch von einem Uebergange redet, und noch dazu von einem Uebergange der „nur für uns dialektisch nothwendig, im Verhältniß zur Idee aber gar kein Gewordenseyn," — d. h. kein Uebergang seyn soll, so fällt er nicht nur in den oben schon gerügten Widerspruch gegen die absolute Methode, sondern macht einen ihr eben so widersprechenden Unterschied zwischen dem Füruns und der Sache selbst. Nicht wir, sondern die Sache hat überzugehen, und wenn letztere (die Idee) nicht übergeht, so giebt es auch für uns schlechthin keinen Uebergang, d. h. es behält bei der Logik sein Bewenden, es giebt keine Naturphilosophie. Das Sichaussichentlassen wird auch von Schaller äußerlich willkührlich herbeigezogen, unter der nackten völlig unbegründeten Voraussetzung, daß jedenfalls ein Uebergehen statt finden muß, und weil nicht in der methodischen Form durch die Negation, in irgend einer andern Form.

Die Art, wie Erdmann (Natur oder Schöpfung? ꝛc. S. 122.) den fatalen Punkt, das Seyn oder Nichtseyn des Hegelschen Systems zu beseitigen sucht, ist nur eine Modification der Schallerschen, ein nur bestimmter ausgesprochener Trugschluß. Er sagt: „die Logik, weil sie nur das System des Logos hervorzubringen hat, kann natürlich von der Vorstellung Gottes weder ausgehen noch zu ihr gelangen. Ihr Resultat ist, daß die Vernünftigkeit geworden ist. Ist nun aber Gewordenseyn = Daseyn, und hat das Werden der Idee oder des Logos nur darin bestanden, daß er sich in sich entwickelt, so wird das eigentliche Resultat seyn, daß die Idee, indem ihr innerliches Werden aufgehoben, weil vollendet ist, äußerlich da ist. Diese äußerlich daseyende Vernünftigkeit ist die Natur." — Allein es ist mit Händen zu greifen, daß wenn das innerliche Werden sich aufhebt, das Resultat nur innerliches Daseyn seyn kann. Sonst müßte auch sogleich der Begriff des Werdens am Anfange der Logik nicht in den Begriff des Daseyns, sondern in das äußerliche (natürliche) Daseyn übergehen. Mit der vollendeten Entwickelung der Idee oder dem Gewordenseyn des Logos ist offenbar nur das Werden, keineswegs die Innerlichkeit (d. i. das Logische, das abstrakte Element des reinen Denkens) aufgehoben; mithin kann auch von Aeußerlichkeit und äußerlichem Daseyn gar nicht die Rede seyn. — Was Erdmann außerdem behauptet, daß die Logik weder von der Vorstellung Gottes ausgehen noch zu ihr gelangen könne, steht mit Hegels

(Logik I, S. 35. f.): «Die Logik ist als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.» Die logische Idee also ist Gott selbst. Sie entläßt sich frei aus sich selbst

eigner ausdrücklichen Erklärung im diametralen Widerspruche, und war daher gegen Hegel zu beweisen. Bei letzterem ist die logische Idee zwar nicht die Vorstellung, wohl aber, was mehr ist, der reine Begriff Gottes, „Gott in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes." —

Rosenkranz endlich meint (Berl. Jahrb. 1840 Novbr. No. 83.): „Von dem Resultate der Logik macht nicht Hegel willkührlich den Uebergang zur Naturphilosophie, wie Steffens ihm nach Schelling vorwirft, vielmehr ist dieß Resultat schon der Uebergang; denn das Denken hat sich als absolute Idee begriffen, welche die lebendige Einheit des Begriffs und seiner Realität ist. Diese Einheit als äußerliche, oder als diejenige, in welcher der Begriff in die Realität noch aufgeht, nicht für sich in seinem Daseyn als Begriff existirt, ist die Natur." Allein wie der Begriff dazu kommt, jene Einheit des logischen Begriffs und der logischen Realität, die er im abstrakten Elemente des Denkens ist, nun auf einmal als äußerliche, natürliche zu seyn, oder in die Realität aufzugehen, und nicht für sich in seinem Daseyn als Begriff zu existiren (— obwohl doch die logische Idee und damit der absolute Begriff nach Hegel nur als an und für sich seyender zu fassen ist —) davon sagt Rosenkranz kein Wort. — Auf solches Umgehen der Sache, um die es sich handelt, kommen die meisten Vertheidigungen der Hegelianer hinaus. Anstatt den Fehler einzugestehen und auf Verbesserung zu denken, wodurch die Wissenschaft gefördert würde, halten sie den Fortschritt derselben nur auf, indem sie halsstarrig ableugnen, was jedem Unbefangenen in die Augen schlägt. Oder glaubt etwa Rosenkranz den Vorwurf Schellings „in der bekannten Vorrede" widerlegt zu haben, wenn er (Kritische Erläuterung des Hegelschen Systems S. 108.) versichert: „Es ist das Wesen der Idee sich selbst zu einem Daseyn freizulassen, das an sich ein anderes als sie selbst, dennoch durch sie vermittelt ist" u. s. w.? — Was Hegel gemeint hat, wird wohl Schelling so gut erkannt haben als Rosenkranz. Sein Vorwurf trifft gar nicht den Inhalt, sondern die Form, — daß Hegel das, was er meint, schlechthin gar nicht deducirt, nicht erwiesen hat. Dieser Vorwurf war durch Deduction zu widerlegen. —

als Natur; — so ist die Natur die aus sich selbst entlassene Gottheit, Gott in seiner Unmittelbarkeit, in seiner Aeußerlichkeit. Wenn auch Hegel sich anderweitig ausdrückt, die Natur sey die Idee in ihrem Andersseyn, so ist doch damit, abgesehen von dem mangelnden Beweise dieser Behauptung, die Natur immer Gott selbst; denn das Andersseyn ist immer Gottes Andersseyn, sein eignes Wesen und Seyn. So wird, was wir oben schon bemerkten, hier zur absoluten Evidenz erhoben, daß der Hegelsche Gott von dem Spinozistischen in Wahrheit nur formell unterschieden, wesentlich in Eins zusammenfällt. Bei Spinoza ist Gott die Substanz, die Mannichfaltigkeit der weltlichen materiellen Wesen und Erscheinungen nur die Modificationen der Substanz im Attribute der Ausdehnung. Bei Hegel ist Gott die logische Idee, die Natur dieselbe Idee in ihrer Unmittelbarkeit oder ihrem Andersseyn. Dieß Andersseyn aber, — ist es nicht im Grunde blos ein anderer Ausdruck für die Spinozistische Modification? Die Modification ist wenigstens jedenfalls ein Andersseyn der Substanz; und Hegel's logische Idee jedenfalls nur das Kategoriengerippe der Weltlichkeit, der reine allgemeine Gedanke (Begriff) derselben, oder die zu concreter Einheit vermittelte Mannichfaltigkeit der Kategorien. *) Der Unterschied besteht daher, wie schon bemerkt, nur darin, daß Hegel den Begriff der Substanz formell gebildeter, reicher, tiefer gefaßt, ihn dialektisch zu entwickeln gesucht hat. Die höhere Stufe der philosophischen Bildung, auf der das Hegelsche System steht, ist mithin vollkommen anzuerkennen. Nichts desto weniger ist es gewiß, daß, wenn man nur den höheren Begriff der Hegelschen Idee, d. i. der lebendigen sich in sich unterscheidenden und sich selbst entwickelnden Substanz an die Stelle

*) Dieß leuchtet unmittelbar ein, wenn man sieht, daß alle Momente der Weltlichkeit: Etwas und ein Anderes, Beschaffenheit und Grenze, Endlichkeit, Schranke, Eines und Vieles, Repulsion und Attraktion, die Zahl, extensives und intensives Quantum, — das Ding, die Welt der Erscheinung, Mechanismus, Chemismus u. s. w. in der Form der Kategorie eben so viele Momente der absoluten Idee sind, und daß letztere nur aus der zur Einheit aufgehobenen Mannichfaltigkeit dieser Momente besteht.

der todten, blos gegebenen, in ihren Unterschieden vorausgesetzten Substanz Spinozas setzt, im Wesentlichen das Verhältniß des Hegelschen und Spinozistischen Gottes — wie es aus dem Schlusse der Logik und dem Uebergange zur Naturphilosophie sich ergiebt — ganz dasselbe ist. Der Ausdruck: Andersseyn der Idee, hebt nunmehr den Unterschied statt der Einheit hervor. Auch bei Spinoza ist die Welt keineswegs Gott, sondern nur ein in ihm unterschiedenes Moment; die Modification ist nicht die Substanz selbst, sondern nur eine ihrer besondern Existenzweisen, ein Sichinsichunterscheiden derselben, oder um mit Hegel zu reden, ein Sichaussichentlassen, ein Ausdruck der offenbar ganz im Sinne des Spinozistischen Systems ist. —

Vielleicht aber werden die Anhänger Hegels einwenden, die Idee entlasse ja nur sich selbst als unmittelbare Idee aus sich, die unmittelbare Idee aber sey nur das Leben, «der Begriff als Seele in einem Leibe realisirt» u. s. w. Allerdings ist in der Logik (Encykl. §. 216.) die unmittelbare Idee als das Leben bestimmt. Allein das Leben geht ja nach Hegel von selbst zum Erkennen und dieses zur absoluten Idee fort; das Leben ist in der That schon die Idee selbst, eben als unmittelbare Idee; ist der Begriff des Lebens gegeben, so ist auch die absolute Idee vorhanden, weil das Leben nur ist als fortgehend zur absoluten Idee. Will man es urgiren, daß die Idee nur ein Moment ihrer selbst, «das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseyns» aus sich entlasse, so bleibt damit nicht nur der methodische Fortschritt von der Logik zur Naturphilosophie schlechthin vernichtet, sondern das ganze System wird aus seinen Fugen gerissen. Dann nämlich ist die Natur nicht die Idee in ihrem Andersseyn, sondern nur ein Moment der Idee. Letztere könnte mithin auch nicht zu sich zurückkehren, sondern das Moment könnte nur in die Idee wieder eintreten, ein kindisches Spiel des Aus- und Eingehens, bei dem gar nichts herauskommen würde. Zum Begriffe des absoluten Geistes wenigstens könnte es gar nicht kommen, da das in die logische Idee blos zurückkehrende Moment derselben unmöglich über sie hinübergreifen könnte. Alles bliebe vielmehr beim Alten; die logische Idee wäre das

Erste und das Letzte. In der That giebt es für das Hegelsche System nur einen Fortschritt, wenn die Idee sich aus sich entläßt, wenn sie selbst in ihr Andersseyn eingeht oder wenn das sogenannte Moment der Besonderheit die ganze Idee selbst ist, wie dieß ja auch Hegel anderer Seits selbst ausdrücklich behauptet. Dann aber sind auch die obigen Consequenzen schlechthin unvermeidlich und unwiderleglich. *) —

Doch es kann den Philosophen als Philosophen wenig kümmern, ob ein System pantheistisch oder atheistisch oder dualistisch oder was sonst ist, wenn es nur in sich selbst wohl gegründet, consequent durchgeführt, seine Behauptungen erweist, und leistet, was es verspricht. Daß dieß das Hegelsche nicht thut, doß ist der Wurm des Todes, der an ihm nagt. Auf jedem Schritte begegnen wir Widersprüchen, willkührlichen Versicherungen und von außen herbeigezogenen Insinuationen. So behauptet gleich der erste Paragraph der Naturphilosophie (Encykl. §. 247.): «Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseyns ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen die Idee (und

*) Wenn Schaller (a. a. O. S. 221. f.) behauptet: die logische Idee sey die Idee im Elemente der Allgemeinheit, das aber als Moment des Begriffs der ganze Begriff selbst sey, und somit auch die Besonderheit und Einzelnheit enthalte; die Natur dagegen die Idee im Elemente der Besonderheit, das eben so der ganze Begriff sey, der Geist endlich die Idee im Elemente der Einzelheit; — so hat diese angeblich aus der Methode geschöpfte Erklärung offenbar nur den Werth einer bloßen Versicherung oder subjektiven Meinung, so lange die Frage unbeantwortet bleibt, wie und warum und wodurch die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit als die Momente des Begriffs auf einmal zu Elementen werden, in denen die Idee bald als logische, bald als Natur, bald als Geist ist, und mit deren Wechsel sich also eine Art von Transsubstantiation der Idee vollzieht, deren Grund und Ursache, deren Möglichkeit und Nothwendigkeit ein absolutes Räthsel bleibt. Ist die logische Idee der ganze Begriff in der Totalität seiner Momente, wie kommt sie denn dazu, dieß nur im Elemente der Allgemeinheit zu seyn? Und wie kommt sie ferner aus diesem Elemente heraus, um im Elemente der Besonderheit als Natur, und weiter im Elemente der Einzelnheit als Geist zu zu seyn? Ja selbst das ist nicht einmal gesagt, was der dunkle, unverständliche Ausdruck Element hier bedeuten solle.

gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die Aeußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.» Allein das Andersseyn der Idee hat sich vielmehr nicht ergeben. Die aus sich entlassene Idee ist nicht eine andere, sondern schlechthin dieselbe Idee, eben so wie das vorgestellte und damit aus dem vorstellenden Ich entlassene Ich unmittelbar das vorstellende Ich selbst ist. Indem die Idee sich aus sich entläßt, ist der Unterschied in ihr ein unmittelbar verschwindender, die entlassene Idee ist eben so sehr die entlassende, und es ist völlig willkührlich, sie die entlassene oder entlassende zu nennen, eben so willkührlich, als in A = A das Eine oder das Andere als das Erste zu bezeichnen. Daß die Idee durch ihr Aussichentlassenseyn eine andere Bestimmung erhalte, A aus A entlassen nicht mehr A, sondern etwa B oder A + B sey, ist nicht nur nicht erwiesen, sondern nicht einmal gesagt, worin die andere Bestimmung bestehen soll. Die Natur als aus der (logischen) Idee entlassen, soll zwar gegen letzte äußerlich seyn, die besondere Bestimmung der Aeußerlichkeit haben. Allein da die Idee, nur sich aus sich entläßt, so ist die entlassende oder die logische Idee gerade eben so äußerlich gegen die entlassene Idee gegen die Natur, als diese gegen jene: die Bestimmung der Aeußerlichkeit kommt beiden gleichermaßen zu, weil eben die Idee in ihrem monströsen Sichaussichentlassen sich selbst äußerlich wird. — Ferner «die Idee als das Negative ihrer selbst» ist doch wohl die negirte Idee. Die negirte oder aufgehobene Idee aber kann nach Hegel selbst nur in einen höheren Begriff aufgehoben seyn, der die Negation als Moment in sich hat und um dieses Moment reicher ist. So aufgehoben, wäre mithin die Idee nicht «sich äußerlich,» sondern vielmehr in der Natur als jenem höheren Begriffe immanent, und folglich würde auch nicht die Aeußerlichkeit die Bestimmung ausmachen können, «in welcher die Natur als Natur ist.» Der ganze Begriff der Natur fällt sogleich in seiner ersten Grundbestimmung in sich selbst zusammen, er ist nicht entwickelt, nicht erwiesen, sondern wiederum nur erschlichen. Man sieht nämlich leicht, daß hier von Hegel zwei ganz verschiedene Begriffe oder Vorstellungen in einander ge-

mischt und einander untergeschoben werden. Zuerst (nach §. 244.) soll die Idee sich als Natur frei aus sich *entlassen*, womit sie dann in der Weise der Vorstellung allerdings sich selbst *gegenübertreten* würde. Dann aber — um doch einigermaßen den Schein des methodischen Fortschritts zu retten — soll die Natur auch wieder das *Negative* oder die *Negation* der Idee, d. h. die *aufgehobene* Idee seyn. Damit aber wäre die Idee vielmehr das *immanente* Moment der Natur, und von dem Gegenüberstehen oder der Aeußerlichkeit könnte nicht die Rede seyn. Das erzielte Resultat wird daher nur gewonnen, indem die gerade entgegengesetzten Bestimmungen des Sichaussichentlassens und des Sichaufhebens gegen einander verwechselt werden, als wären sie ganz gleichbedeutend.

Dieses willkührliche Wechseln setzt sich im folgenden §. 248. fort. «In dieser Aeußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines *gleichgültigen Bestehens* und der *Vereinzelung* gegen einander; der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Daseyn keine Freiheit, sondern *Nothwendigkeit* und *Zufälligkeit*.» Hier soll also wieder die Idee (der objektivirte Begriff) der Natur *innerlich*, ihr immanent seyn; die Aeußerlichkeit der Natur gegen die Idee wird zurückgenommen; es sollen Begriffsbestimmungen in ihr walten. Aber nein! zum Begriffe kommt es doch nicht: «In der Natur — heißt es weiter — hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligeit, sondern jede Gestalt für sich *entbehrt* des Begriffs ihrer selbst;» — ja! «das Leben als natürliche Idee ist der *Unvernunft* der Aeußerlichkeit hingegeben!» Dagegen protestirt dann wieder §. 249., indem er vielmehr behauptet: «die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt, aber nicht so, daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern in der innern *den Grund der Natur ausmachenden Idee*. Die Metamorphose kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwickelung ist.» Da ist also doch wie-

der der Begriff oder die Idee in der Natur, ja sie macht den Grund derselben aus! Unmöglich können also ihre Gestalten des Begriffs ganz entbehren; unmöglich kann die natürliche Idee der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben seyn! Die Idee, der objektivirte Begriff, die absolute Vernunft, als der innere, immanente *Grund* der Natur ist ja nothwendig in allem Natürlichen, in jeder einzelnen Gestalt fortwährend gegenwärtig; sie ist ja nothwendig das Innere, das wahre Wesen der äußerlich erscheinenden Gestalt, die als Aeußerung dieses Innern ihr unmöglich widersprechen, unmöglich des Begriffs entbehren, unmöglich «der Unvernunft der Aeußerlichkeit» anheimfallen kann, weil ja diese Aeußerlichkeit als die aus sich entlassene, sich äußerlich gewordene *Idee* nur die Aeußerlichkeit (Manifestation) der absoluten *Vernunft* ist!

Von diesem bei jedem Schritte sich weiter ausbreitenden Weichselzopfe von Widersprüchen befreit uns plötzlich der kühne Ausspruch: «Die Natur ist zwar *an sich*, in der Idee göttlich, aber wie sie *ist*, entspricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der *unaufgelöste Widerspruch*. — — So ist die Natur auch als der *Abfall* der Idee von sich selbst ausgesprochen worden [von Schelling nämlich], indem die Idee als diese Gestalt der Aeußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist.» — Die Natur der unaufgelöste Widerspruch! — Dann freilich wäre es kein Wunder, daß der Begriff ihr innerlich, und sie doch des Begriffs entbehrt, daß sie die Aeußerlichkeit der absoluten Vernunft, und doch der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben seyn soll! — Allein wäre die Natur der *unaufgelöste* Widerspruch, so wäre sie in Wahrheit schlechthin *undenkbar*. Denkbar ist nur der sich auflösende und aufgelöste Widerspruch; der unaufgelöste ist als solcher die contradictio in adjecto, ein hölzernes Eisen d. h. *Unsinn*. Soll aber die Natur nur *zunächst* der unaufgelöste Widerspruch seyn, der aber eben so sehr sich auflöst und beständig in der Auflösung begriffen ist, so hat sie daran durchaus *keine* besondere, eigenthümliche Bestimmung. Denn *in diesem Sinne* ist nach Hegel selbst die logische Idee, Gott und die Welt, kurz Alles in Allem der unaufgelöste Widerspruch: *Alles* hat den Widerspruch (die Negation

seiner) in sich und an ihm selbst, Alles ist nur als sich widersprechend und den Widerspruch auflösend (vermittelnd). Die Natur kann mithin darum nicht als unterschieden, als der Abfall von der Idee bezeichnet werden. — Warum also geschieht dieß dennoch? Warum ist gerade nur die Natur der unaufgelöste Widerspruch? Warum wurde diese Bestimmung nicht schon bei der logischen Idee eben so ausdrücklich hervorgehoben? Weil die Idee in der Gestalt der Aeußerlichkeit als Natur angeblich in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich selbst ist. Aber woher in aller Welt diese Unangemessenheit? Die Idee hat ja sich selbst frei entschlossen, sich als Natur frei aus sich zu entlassen. Dieser Entschluß ist ihr selbst doch ohne Zweifel vollkommen angemessen. Sie hat sich selbst aus sich entlassen; das Entlassene also, sie selbst in ihrer Aeußerlichkeit als Natur, kann ihr unmöglich unangemessen seyn. Wie sollte die absolute Vernunft dazu kommen, das ihr Unangemessene zu thun oder gar sich selbst unangemessen, d. h. unvernünftig zu werden! Wie wäre es möglich, daß sie sich zum unaufgelösten Widerspruch machen, daß sie von sich selbst abfallen könnte, ohne schlechthin aufzuhören, die absolute Vernunft zu seyn. Oder ist ein unvernünftiges, der Vernunft unangemessenes Wesen, ist ein solches Thun noch Vernunft?

In Wahrheit, — die Natur ist der unaufgelöste Widerspruch nur für das Hegelsche System, nur darum, weil Hegel an der Stelle, an der wir uns befinden, nicht weiter kommen konnte, ohne sich selbst zu widersprechen. Und umgekehrt, er mußte sich selbst widersprechen, weil er innerhalb seiner Methode, d. h. bei der einseitigen Negativität des Fortschritts von der logischen Idee als der reinen absoluten Vernunft die Entwickelung nicht fortführen konnte, ohne diese Vernunft selbst in ihren Gegensatz, in die Unvernunft umschlagen zu lassen. Das aber ist die offenbare contradictio in adjecto. Denn die eines solchen Umschlags fähige Vernunft wäre von Anfang an gar keine Vernunft, gesetzt auch, sie bliebe nach der Bestimmung der Hegelschen Methode in der Unvernunft als negirtes, aufgehobenes Moment immanent. Dieß ist so handgreiflich, es ist so einleuchtend, daß das ab-

solut-Wahre und Nothwendige unmöglich sich selbst abhanden kommen kann, — daß Alles darauf ankam, dieses nun doch einmal unumgängliche Umschlagen möglichst zu verdecken. Darum wurde dem Sichaufheben der Idee, dem eigentlich hieher gehörigen Ausdrucke, jenes nebulose Sichaussichentlassen untergeschoben, das, wie bemerkt, überhaupt sinnlos, am allerwenigsten dasselbe mit dem Sichaufheben bedeuten kann. Indem nun dennoch beide Ausdrücke als identisch mit einander verwechselt wurden, so ergab sich ganz von selbst jenes Schwanken und Schaukeln der Begriffsbestimmungen, wonach Einmal die Idee in der Natur immanent, dann aber wieder ihr äußerlich seyn sollte ꝛc.; — es ergab sich von selbst das bezweckte Resultat, der unaufgelöste Widerspruch. Denn der Idee widersprechen mußte die Natur darum, weil es sonst nicht zur Aufhebung der Natur, zum Geiste kommen konnte. Wäre letztere die reine adäquate Manifestation (Aeußerung) der Idee, so bedürfte es des Geistes nicht, so wäre die Natur der präsente, erscheinende Gott, und der Mensch hätte ihr wiederum, wie einstmals, göttliche Anbetung zu zollen. Hinc illae lacrymae.

Doch — nehmen wir Hegeln beim Worte! Setzen wir bona fide voraus, es sey Alles consequent entwickelt, Alles klar bewiesen; — ist mit diesem Abfall der Idee von sich selbst nicht der crasseste Dualismus gegeben? Hat damit Hegel selbst nicht das Gespenst heraufbeschworen, das er am meisten fürchtet? — In der Phänomenologie bekämpft er den Begriff der Schöpfung, bekämpft den Begriff des Bösen als Abfalls von Gott, indem er sagt (S. 584.): «das absolute Wesen hätte nur diesen leeren Namen, wenn es in Wahrheit ein ihm Anderes, wenn es einen Abfall von ihm gäbe.» Was aber ist der Abfall des geschaffenen, doch als Geist für sich seyenden Wesens gegen diesen furchtbaren Abfall des Absoluten von sich selbst? Vermag das Absolute von sich selbst abzufallen, und doch noch das Absolute, mehr als dieser leere Name zu seyn? Ist das abgefallene Absolute noch das Absolute, so giebt es offenbar zwei Absolute, d. h. der Manichäismus und das alt-persische Reich des Ormuzd und Ahriman, der Dualismus in seiner abschreckendsten Gestalt, ist wie

der hergestellt. Ist aber das Abgefallene nicht mehr das Absolute, wie soll dann das Absolute, von dem es abfällt — da es doch nur von sich abfällt — noch das Absolute seyn? Oder ist der Abfall eigentlich kein Abfall, d. h. kommt es zu gar keiner Sonderung, zu keiner realen Verschiedenheit, sondern etwa nur zu einem Unterschiede in der Einheit, zu einem Sichinsichunterscheiden, so daß die Natur wirklich nur «der Wiederschein der Idee» wäre, — worauf es in der That zuletzt hinauskommt; — so kann auch die Natur unmöglich der unaufgelöste Widerspruch seyn, ohne daß die logische Idee, von der sie der Wiederschein ist, derselbe unaufgelöste Widerspruch wäre. Wir hätten dann nicht nur eine sich widersprechende Welt, sondern auch einen sich selbst widersprechenden Gott, die Contradictio in adjecto zur Gottheit hypostasirt, d. h. wiederum den crassesten Dualismus nur in einer andern Form, unter einem andern Namen. —

Der Widerspruch wird sodann (§. 250.) näher bestimmt «als der Widerspruch der einerseits durch den Begriff bestimmten Nothwendigkeit der Naturgebilde und deren in der organischen Totalität vernünftigen Bestimmung, — und anderer Seits deren gleichgültigen Zufälligkeit und unbestimmbaren Regellosigkeit. Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von Außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht. Am größten ist diese Zufälligkeit im Reiche der concreten Gebilde, die aber als Naturdinge zugleich nur als unmittelbar concret sind. Das unmittelbar Concrete nämlich ist eine Menge von Eigenschaften, die außereinander, und mehr oder weniger gleichgültig gegeneinander sind, gegen die eben darum die einfache für sich seyende Subjektivität ebenfalls gleichgültig ist, und sie äußerlicher, somit zufälliger Bestimmung überläßt. Dies ist die Ohnmacht der Natur die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten, und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen» [oder nach der zweiten Ausgabe, «den Begriffsbestimmungen nicht getreu zu bleiben und ihnen gemäß ihre Gebilde zu bestimmen und zu erhalten»]. — Der unaufgelöste Widerspruch ist freilich nur da und kann nur da seyn, wo die Ohnmacht ist, ihn zu lösen. Und da er der Widerspruch der Idee in ihrer Nothwendigkeit gegen die gleichgültige Zufälligkeit und unbestimmbare Regellosigkeit ist, so setzt er die Ohnmacht, der Idee zu entsprechen, «den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten,» von selbst voraus. Aber diese Ohnmacht der Natur ist ja zugleich die Ohnmacht der Idee selbst; denn die Natur ist ja nur die aus sich entlassene Idee, die Idee in ihrer Unmittelbarkeit; es ist die Ohnmacht des Hegelschen Gottes, nicht ausführen zu können, was der Begriff, d. h. was sein eignes Wesen fordert. Der Hegelsche Gott ist, wie das Hegelsche System, nur in der Logik mächtig; außerhalb des reinen, abstrakten Gedankens ist er außerhalb seiner selbst, und stirbt den Tod der Abstraktion. Denn wahrlich! dieser ohnmächtige Gott verdient kaum den Namen eines Götzen geschweige des allmächtigen Gottes! Der oben gerügte Pantheismus rächt sich selbst, indem er, ganz im Sinne, aber freilich wider Willen der Hegelschen Methode, nicht nur in den crassesten Dualismus, sondern in die Negation des Gottesbegriffs selbst, — in den Atheismus umschlägt!

Doch selbst Atheismus kümmert den Philosophen als Philosophen nicht, wenn er nur erwiesen, nur consequent durchgeführt, wenn er nur wirklich gedacht ist. Aber ist es denn überhaupt nur ein Gedanke, «diese Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten?» Was wäre denn die Natur ohne den Begriff? Nach Hegels eignen Erklärungen ist sie ja nur, was sie ist, kraft der immanenten Macht des Begriffs. Der Begriff selbst also ist so ohnmächtig, sich in seiner Ausführung nicht festhalten, nicht zur Ausführung gelangen zu können. Was aber ist denn der unausgeführte oder vielmehr unausführbare Begriff? So weit unausführbar, offenbar das leere Nichts der Abstraktion, die gedankenlose Unmöglichkeit, der sich selbst vernichtende, undenkbare Widerspruch mit sich selbst. Der Begriff, zu dessen Begriff es gehört, unausführbar zu seyn, d. h. das absolut nothwendige, das aber nicht zur Realität gelangen, und folglich auch nicht nothwendig seyn kann, ist in der That nicht blos der unaufgelöste, sondern vielmehr der schlechthin unauflösbare Widerspruch, — eine Absurdität.

Doch halten wir uns nicht länger auf, leeres Stroh zu dreschen! Das Resultat liegt auf der Hand: die Hegelsche

Philosophie ist in Folge der Einseitigkeit ihrer Methode nicht im Stande, den Begriff der Natur zu erfassen. Was sie dafür ausgiebt, ist eine nichtige, der Natur unwürdige Vorstellung, die sich selbst widerspricht und zu der sie nicht einmal gelangen kann, ohne ebenfalls sich selbst zu widersprechen. Gehen wir daher weiter.

Nach der allgemeinen Begriffsbestimmung der Natur entwickelt Hegel in der ersten Abtheilung der Naturphilosophie den Begriff des Raumes (Encykl. §. 254.). «Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstrakte Allgemeinheit ihres Außersichseyns, — dessen vermittelungslose Gleichgültigkeit, der Raum. Er ist das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Außersichseyn ist, nur schlechthin continuirlich, weil dieß Außereinander noch ganz abstrakt ist, und keinen bestimmten Unterschied in sich hat.» Gleich in diesem Anfangspunkte der Specialentwickelung findet sich wieder eine ganze Anzahl äußerlich herbeigezogener und untergeschobener Bestimmungen. Die Aeußerlichkeit als principale Bestimmung der Natur beruhte, wie wir sahen, nur darauf, daß die Idee sich als Natur aus sich entlassen hatte. Dieß Aussichseyn wird nun auf einmal zum Außersichseyn umgeprägt. Und doch ist letzteres keineswegs dasselbe mit ersterem. Durch das Aus ist noch keineswegs der Zusammenhang zwischen der entlassenden und der entlassenen Idee aufgelöst; mit dem Außer dagegen tritt nothwendig die Sonderung, die Spaltung ein. Ist die Idee als Natur außer sich, so ist sie von sich selbst abgeschieden; sie hat sich selbst zerspalten in Idee gegen Idee. In dieser Trennung steht die Idee sich selbst gegenüber; es findet ein Neben- und Außereinander statt, aber nur der Idee neben und außer der Idee: die entlassende Idee ist, wie schon bemerkt, eben so äußerlich gegen die entlassene, als diese gegen jene. Dieß Neben- und Außereinander ist aber offenbar nicht der Begriff des Raumes: denn die logische Idee als sich selbst äußerlich geworden, könnte nur im abstrakten Elemente des reinen Denkens neben und außer sich seyn. Auch meint Hegel es keineswegs so. Seine Meinung ist vielmehr, daß in der Aeußerlichkeit der Idee als Natur auch die mannichfaltigen Momente derselben in gegenseitige Aeußerlichkeit auseinandertreten, zunächst in abstrakter Weise ohne bestimmten Unterschied. Allein daraus, daß die Idee sich aus sich entläßt, folgt ja noch keineswegs, daß die entlassene Idee auch in ihre Momente auseinander fällt, oder in den Raum als dieß Neben- und Außereinander sich ausdehne. Die aus sich entlassene Idee tritt vielmehr in der geschlossenen Einheit aus sich hervor, in der sie in sich war. Wie also dieß Aussich noch keineswegs ein Außersich ist, so ist es noch viel weniger ein Außereinander. Jene geschlossene Einheit der Idee kann vielmehr nur aufgehoben werden, indem die Idee selbst aufgehoben wird. Ihre Zersprengung in das Außereinander, da sie doch nur Idee ist kraft der absoluten Einheit (Negativität) ihrer selbst in ihren Momenten, wäre in der That die völlige Vernichtung der Idee selbst, und der Anfang der Naturphilosophie wäre die Rückkehr zum Anfange der Logik, zum «gedankenlosen Nichts.» —

Wir übergehen, daß im Folgenden (§. 255.) die räumlichen Dimensionen (Höhe, Länge, Breite) ohne weiteres und in höchst gezwungener Weise als «die Unterschiede des Begriffs» bezeichnet werden, «die der Raum als Begriff überhaupt an ihm habe»; wir übergehen, daß es ohne Deduction ein unaufgelöster Widerspruch ist, wenn erst (§. 254.) der Raum für «die reine Quantität, nur nicht mehr als logische Bestimmung, sondern als unmittelbar und äußerlich seyend» erklärt wird, und sodann (§. 256.) doch wieder der Unterschied, den der Raum als Begriff an ihm hat, «ein wesentlich bestimmter, qualitativer Unterschied» seyn soll, aus welchem dann die Begriffsbestimmungen des Punktes, der Linie und der Fläche herausgeklaubt werden; — wir übergehen alle diese einzelnen Schwachheiten des absoluten Begriffs, und halten uns nur an die Methode und deren Anwendung. *)

*) Der Commentar, den Rosenkranz (kritische Erläuterung ꝛc. S. 107. ff.) zur Lehre von Raum und Zeit giebt, läßt sich auf das unangenehme Deduciren gar nicht ein, sondern sucht, als wäre Alles wohl begründet und erwiesen, nur das Verständniß zu erleichtern. So sagt er z. B. (S. 113.): „Der Raum an sich, in der Ausdehnung aller Dimensionen, ist das Außereinander, allein das unterschiedslose. Die ein-

Nach ihr muß der Raum sich aufheben und in seine Negation übergehen. Allein die Negation des Raumes ist bereits (§. 256.) als Begriff des Punktes verbraucht worden. Die Zeit, die der Begriff des Raumes als seinen Gegensatz fordert, wird daher (§. 257.) dahin bestimmt: «Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht, und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseyns eben so wohl für sich, und ihre Bestimmungen darin aber zugleich als in der Sphäre des Außersichseyns setzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt ist sie die Zeit.» Die Negativität ist hier doch wohl die negative Macht des Begriffs, die gegen das räumliche Außersichseyn gerichtet, den Begriff des Punkts ergab. Diese negative Macht für sich gesetzt, in abstrakter Weise als Einzelheit gefaßt, «als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander,» d. h. ohne Beziehung auf den Raum, soll die Zeit seyn. Was berechtigt denn aber, die Negativität so für sich zu fassen? Antwort: «die Sphäre des Außersichseyns», in der wir uns befinden, und in der auch die Negation außerhalb der Position, außerhalb des Begriffs, nicht bloßes Moment, sondern für sich ist. Allein es war ja doch nur die Negation des Raumes, die negative Macht im Begriffe des Raumes, von der die Rede war; von einem andern Begriffe, einer andern Negation wissen wir ja hier noch gar nichts. Darum weil der Begriff des Raumes das Außersichseyn ist, kann doch nicht das Moment der Negation (die Negativität) auch aus ihm heraus fallen, da ja nach Hegels eigner Lehre der Begriff ohne das Moment der Negation gar nicht Begriff ist. Soll es aber

fachste Bestimmung desselben ist die Negation der Unterschiedslosigkeit; als Anfang der Gestaltung des Gestaltlosen kann sie aber selbst nur gestaltlos seyn und ist nichts destoweniger das Element aller räumlichen Figuration. Dieß Element ist der Punkt" u. s. w. Wo die einfachste Bestimmung „und die Negation der Unterschiedslosigkeit" herkommt, wird nicht gesagt; sie findet sich eben ganz von selbst ein. Auch schadet es nicht, daß nach Hegel selbst der Begriff des Anfangs eben so sehr das Seyn als das Nichtseyn enthält, und also der Anfang der Gestaltung eben so sehr gestaltet als gestaltlos seyn müßte. Nach Rosenkranz ist der schlechthin gestaltslose Punkt doch der Anfang der Gestaltung. —

dennoch im Begriffe des Raumes liegen, daß auch die Negation außer ihm ist, so fallen die §§. 255. 256., in denen die Negation, der Unterschied, ohne weiteres als immanentes Moment des Raumbegriffs angenommen worden, über den Haufen: wenigstens ist es mit keinem Worte erwiesen, daß hier die Negation sowohl innerhalb als auch außerhalb des Begriffs fürsichseyend Geltung habe. Außerdem hat ja die Macht der Negativität hier noch gar keinen Inhalt und Gegenstand, wenn nicht den Raum; sie kann schlechterdings noch gar nichts anderes negiren als das räumliche Außereinander, weil noch gar nichts Anderes vorhanden ist. Die Negation des Außersichseyns wäre aber das In- oder Innersichseyn, des Außereinanders das Innereinander. Allein die Zeit ist vielmehr das Nacheinander, das continuirliche Entstehen und Vergehen der Dinge, wie dieß auch im folgenden §. 258. anerkannt wird. Nur erscheint die letztere Bestimmung wiederum ganz wie aus der Pistole geschossen. «Die Zeit, heißt es, als die negative Einheit des Außersichseyns, ist gleichfalls ein schlechthin Abstraktes, Ideelles. — Sie ist das Seyn, das indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist; das angeschaute Werden» ꝛc. Indem die Zeit hier «als die negative Einheit des Außersichseyns» bezeichnet wird, ist sie nichts als die Negation des Raumes. Warum sie deshalb «das Seyn» seyn soll, «das, indem es ist, nicht ist» und umgekehrt, ist schlechterdings nicht einzusehen. Diese Bestimmung des angeschauten Werdens ist ganz von außen herbei gezogen.

Der Widerspruch, die Zeit als die Negativität für sich, und doch wiederum als die Negation des Raumes zu fassen, — wo man dann nicht weiß, wie sie sich vom Punkte unterscheiden soll, — setzt sich im Folgenden fort. «Die Vergangenheit aber und Zukunft der Zeit, heißt es zu §. 259., als in der Natur seyend, ist der Raum, denn er ist die negirte Zeit, so ist der aufgehobene Raum zunächst der Punkt und für sich entwickelt die Zeit.» Und weiter §. 260.: «der Raum ist in sich selbst der Widerspruch des gleichgültigen Außereinanderseyns und der unterschiedslosen Continuität, die reine Negativität seiner selbst und das Uebergehen zunächst in

die Zeit. Eben so ist die Zeit, da deren in Eins zusammengehaltene entgegengesetzte Momente sich unmittelbar aufheben, das unmittelbare Zusammenfallen in die Indifferenz, in das ununterschiedene Außereinander oder den Raum. So ist an diesem die negative Bestimmung der ausschließende Punkt, nicht mehr nur an sich dem Begriffe nach, sondern gesetzt und in sich concret durch die totale Negativität, welche die Zeit ist; — der so concrete Punkt ist der Ort.» Nachdem also einmal angenommen worden, daß die Zeit die Negation des Raumes, dasselbe was der Punkt, und doch nicht der Punkt ist, nachdem versichert worden, daß sie das angeschaute Werden mit den in einander übergehenden Momenten des Seyns und des Nichts sey; so geht es nun lustig weiter zur Negation der Zeit und damit zur Negation der Negation des Raumes. Die Zeit, da ihre zusammengehaltenen entgegengesetzten Momente sich unmittelbar aufheben, soll das unmittelbare Zusammenfallen in die Indifferenz seyn. In der Logik dagegen hieß es, «das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich, in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen.» Warum ist es hier mit dem angeschauten Werden anders? Oder ist die Indifferenz und die Einheit, in der die entgegengesetzten Momente aufgehoben sind, Einerlei? In Wahrheit können, nach Hegels eigenem Begriffe der Negation oder Aufhebung, die sich aufhebenden Momente nur in die Einheit zusammenfallen, in der sie keineswegs indifferent oder ununterschieden gegen einander sind, sondern der Unterschied als aufgehobenes Moment immanent ist. Die Indifferenz wird aber hier statt der Einheit untergeschoben, um durch eine weitere Insinuation das Zusammenfallen der Zeit in den Raum herauszubringen. Die Indifferenz wird nämlich ohne weiteres mit dem ununterschiedenen Außereinander identificirt. Nun war zwar früher der Raum als das gleichgültige (indifferente) Außersichseyn bestimmt worden. Allein das Indifferente als solches ist ja doch nicht unmittelbar auch das Außersichseyende und das Außersichseyende nicht das Indifferente oder Ununterschiedene (Einfache), so daß ich berechtigt wäre, da wo ich zunächst bloß Indifferenz habe, ohne weiteres, ununterschiedenes Außereinander oder den Raum an die Stelle zu setzen. Wäre beides einerlei, so wäre das gleichgültige, indifferente Auseinander eine nichtssagende Tautologie, und welcher Unsinn käme heraus, wenn in der Logik, z. B. beim reinen Seyn, statt des Einfachen überall das Außersichseyende substituirt würde! — Man sieht: das Resultat, was im Fortschritt der methodischen (!) Entwickelung herauskommen sollte, die Zeit als das Zusammenfallen in das ununterschiedene Auseinander oder den Raum, ist in Wahrheit wiederum nur durch ein unredliches Spiel mit Worten erschlichen. —

Doch wir müssen das Gebiet der Naturphilosophie verlassen, um noch Zeit für die Kritik der Philosophie des Geistes übrig zu behalten. Es genügt gezeigt zu haben, daß die Hegelsche Methode weder im Allgemeinen noch im Einzelnen im Stande ist, die einfachsten Grundbegriffe, auf die es in der Naturphilosophie ankommt, zu erfassen. Außerdem würde das Verständniß einer weiteren, in das Detail der Naturphilosophie eingehenden Kritik eine tiefere Kenntniß der Mathematik, Physik und Naturwissenschaft erfordern, als ich bei den Meisten von Ihnen, meine Herrn, vorauszusetzen mich berechtigt halte. Da es aber gerade mein Augenmerk ist, Ihnen durch diese Kritik das Verständniß der Hegelschen Philosophie zu erleichtern, so versteht es sich von selbst, daß vor allen Dingen die Kritik selbst nicht unverständlich seyn darf. —

Sechste Vorlesung.

Die Philosophie des Geistes, und insbesondere die Rechtsphilosophie.

Die Naturphilosophie, deren kritische Betrachtung unsere letzte Vorlesung ausgefüllt hat, ist offenbar die bei weitem schwächste Partie des Hegelschen Systems. Wir wenden uns daher, weil wir lieber loben als tadeln möchten, gerne von ihr ab, zum dritten Haupttheile des Systems, zur Philosophie des Geistes. Aus der Lehre vom subjektiven Geiste, der ersten Abtheilung der Philosophie des Geistes, haben wir indeß durch unsere Kritik der Phänomenologie schon oben einige Hauptpunkte erörtert. Gehen wir daher sogleich an die zweite Abtheilung, die Lehre vom objektiven Geiste oder die Rechtsphilosophie.

Den Uebergang zur Rechtsphilosophie bildet der §. 480.: «Die Glückseligkeit ist die nur vorgestellte, abstrakte Allgemeinheit des Inhalts, welche nur seyn soll. Die Wahrheit aber der besonderen Bestimmtheit, welche eben so sehr ist, als aufgehoben ist, und der abstrakten Einzelheit, der Willkühr, welche sich in der Glückseligkeit eben so sehr einen Zweck giebt als nicht giebt, ist die allgemeine Bestimmtheit des Willens an ihm selbst, d. h. sein Selbstbestimmen selbst, die Freiheit. Die Willkühr ist auf diese Weise der Wille nur als die reine Subjektivität, welche dadurch rein und concret zugleich ist, daß sie zu ihrem Inhalt und Zweck nur jene unendliche Bestimmtheit, die Freiheit selbst hat. In dieser Wahrheit seiner Selbstbestimmung, worin Begriff und Gegenstand identisch ist, ist der Wille — wirklich freier Wille.» — Wollten wir auch alles Vorangegangene für richtig annehmen, — obwohl dagegen

noch viele Einwendungen sich machen ließen, — so ist doch dieser Uebergang offenbar erzwungen. Damit nämlich, daß der besondere Inhalt des Willens eben so Bestimmtheit ist, als aufgehoben ist, und die abstrakte Einheit oder die Willkühr darin eben so sehr einen Zweck sich gibt als nicht giebt, ist doch als Inhalt des Willens noch keineswegs die allgemeine Bestimmtheit oder die Freiheit gewonnen. Die Aufhebung (Negation) des Besondern ist allerdings das Allgemeine. Allein hier ist ja das Besondere des Willensinhalts zugleich nicht aufgehoben, sondern ist und bleibt eben so sehr bestehen. Daraus folgt, daß auch das Allgemeine eben so sehr ist, als nicht ist. Eben so ist die (durch sich selbst) aufgehobene Willkühr allerdings die Freiheit, oder was dasselbe ist, die Willkühr, indem sie das Allgemeine (Nothwendige) zu ihrem Inhalte macht, hebt sich auf, ist nicht mehr Willkühr, sondern Freiheit. Allein indem hier ausdrücklich die abstrakte Einzelnheit sich in jenem besondern Inhalte eben so sehr einen Zweck giebt als nicht giebt, so ist auch die Willkühr eben so sehr aufgehoben als nicht aufgehoben. Und so folgt wiederum, daß auch die Freiheit eben so sehr ist als nicht ist. Dieß ist so unwiderstehlich einleuchtend, daß, wenn auch schülerhafte Nachbeter und Scheinphilosophen in ihrer Gedankenlosigkeit es nicht bemerkt haben, es doch unbegreiflich bleibt, wie ein wirklicher Philosoph, ein Philosoph von Hegels Besonnenheit und Tiefe, es nicht gesehen haben mag. Eine solche seyende, aber auch nicht seyende Freiheit, ein solcher allgemeiner, aber auch nicht allgemeiner Wille kann unmöglich die Grundlage der Entwickelung des objektiven Geistes bilden. Die ganze Rechtsphilosophie fällt über den Haufen, wenn es der Hegelschen Philosophie nicht gelingt, ihr eine andere Basis zu geben.

Im §. 481. heißt es dann weiter: «Der wirklich freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes; freier Wille, der für sich als freier Wille ist, indem der Formalismus, Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat. Durch das Aufheben der Vermittelung, die darin enthalten war, ist er die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelnheit, welche

aber eben so zur allgemeinen Bestimmung der Freiheit selbst gereinigt ist. Diese allgemeine Bestimmung hat der Wille nur zu seinem Gegenstand und Zweck, indem er sich denkt, Wille als freie Intelligenz ist.» Abgesehen davon, daß der wirklich freie Wille als die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes nicht erwiesen ist, so ist jedenfalls nicht einzusehen, warum durch das Aufheben der Vermittelung, die in der Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen Inhalts des Willens enthalten war, der Geist die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelnheit seyn soll. Aus der Aufhebung der Vermittelung, die in dem «Formalismus der Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen Inhalts des Willens enthalten war,» resultirt nur die Unmittelbarkeit dieses Inhalts, keineswegs die Einzelnheit des Willens. Ist der wirklich freie Wille wirklich die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes, denkender Wille, der für sich als freier Wille ist, so kann er unmöglich als unmittelbare Einzelnheit gefaßt werden. Denn der Geist ist ja nur das, als was er sich weiß, der Wille nur das, was er will: will Ich das Allgemeine, so ist mein Wille auch allgemeiner Wille, und nur insofern mein Wille, als zum allgemeinen auch der meinige gehört. Dieß ist Hegels eigne Lehre. Nun ist aber die Spitze des theoretischen Geistes das Denken (vgl. §. 465. f.), «als das wahrhafte Allgemeine, welches die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Seyn, ist» [oder nach der zweiten Ausgabe: «als die freie Allgemeinheit, welche mit dem Seyn identisch und als diese Einheit in sich concret und reine Negativität ist»]. Der denkende Geist ist also der allgemeine, weiß sich als allgemeinen Geist. Die Spitze des praktischen Geistes war nach (§. 480.) der wirklich freie Wille, der Geist in der Wahrheit seiner Selbstbestimmung, in der er das Allgemeine, die Freiheit, zu seinem Inhalte hat. Wie soll denn nun der wirklich freie Wille als die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes die unmittelbare Einzelnheit seyn, die als unmittelbare schlechterdings nicht Allgemeinheit, mit dem Allgemeinen vermittelte seyn kann? —

So lange diese Frage unbeantwortet ist, muß der ohnehin schon unverständliche folgende §. 482. ganz sinnlos erscheinen. «Der Geist, heißt es, der sich als frei weiß und diesen seinen Gegenstand will, d. i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zwecke hat, ist zunächst überhaupt der vernünftige Wille, oder an sich die Idee, und darum nur der Begriff des absoluten Geistes. Als abstrakte Idee ist sie wieder nur im unmittelbaren Willen existirend, ist die Seele des Daseyns der Vernunft, der einzelne Wille als Wissen jener seiner Bestimmung, die seinen Inhalt und Zweck ausmacht und deren nur formelle Thätigkeit er ist. Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, aber die Thätigkeit ist, sie zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Daseyn, welches als Daseyn der Idee Wirklichkeit ist, zu setzen, objektiver Geist.» — Was aber ist denn ein überhaupt vernünftiger Wille? giebt es im Gegensatze dazu etwa auch einen insbesondere vernünftigen Willen? Oder ist nicht vielmehr der vernünftige Wille nur dadurch vernünftig, daß er weder überhaupt noch insbesondere vernünftig ist? Und warum soll dieser überhaupt vernünftige Wille nur an sich die Idee seyn? Ist er, wenn er überhaupt die Idee ist, nicht nothwendig auch für sich die Idee, da er doch (nach §. 451.) «für sich als freier Wille ist?» Hat aber das Ansich den im Hegelschen Sprachgebrauche gewöhnlichen Sinn, daß es so viel ist als «Für uns, für das philosophische Wissen von der Sache im Gegensatz gegen das Fürsich, gegen die Realisirung des Begriffs in der Sache selbst, so wäre demnach die Meinung Hegels, daß «der Geist, der sich als frei weiß und diesen seinen Gegenstand will,» damit noch nicht realiter der Existenz und Erscheinung nach, sondern nur erst für uns die Idee des objektiven Willens sey, so daß er erst noch für sich selbst die Idee zu realisiren hätte. Allein die Idee des Willens ist ja nach Hegel selbst nur die Freiheit. Wie sollte also der freie Wille, der doch (nach §. 482.) «für sich freier Wille ist», nicht auch für sich die Idee seyn? Warum soll der Geist, «der sich als frei weiß und diesen seinen Gegenstand will», nicht auch für sich die Freiheit seyn? Tritt er nicht mit der Aufhebung der «Zufälligkeit und Beschränktheit seines bisherigen praktischen Inhalts» (der Triebe ꝛc.) schon

objektiv in der Existenz und Erscheinung als freier Wille hervor? Und wenn nicht, wie soll er dann doch «für sich freier Wille» seyn? — In welchem Sinne endlich soll die abstrakte Idee nur «die Seite des Daseyns der Vernunft, der einzelne Wille als Wissen jener seiner Bestimmung» seyn? Vorher war der überhaupt vernünftige Wille als die (abstrakte) Idee nur der Begriff des absoluten Geistes (der doch auch zugleich die absolute Vernunft ist), d. h. die blos an sich seyende Vernunft, ohne Realität, ohne Daseyn; jetzt soll er wieder nur die Idee des Daseyns der Vernunft seyn? — Alle diese Fragen bleiben völlig unbeantwortet. Es wird eben nur behauptet, es sey so, und wir müssen es bona fide glauben, wenn wir mit Hegel philosophiren wollen. Denn er philosophirt einmal nicht anders.

Im folgenden §. 483. ist der überhaupt vernünftige Wille nicht mehr an sich die Idee, sondern er ist nur die an sich seyende Idee. Danach also wäre unser Verständniß des vorhergehenden Paragraphen zu modificiren. «Der objektive Geist, heißt es nämlich, ist die absolute Idee, aber nur an sich seyend; indem er damit auf den Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erscheinens an ihr. Der freie Wille hat unmittelbar zunächst die Unterschiede an ihm, daß die Freiheit seine innere Bestimmung und Zweck ist, und sich auf eine äußerliche vorgefundene Objektivität bezieht, welche sich spaltet in das Anthropologische der partikulären Bedürfnisse, in die äußeren Naturdinge, die für das Bewußtseyn sind, und in das Verhältniß von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbstbewußtseyn ihrer als verschiedener und partikulärer sind; diese Seite macht das äußerliche Material für das Daseyn des Willens aus.» — Wir erfahren zwar aus diesem Paragraphen nicht, weder was die an sich seyende Idee zu bedeuten habe, noch warum der vernünftige Wille nur die an sich seyende Idee und somit auch nicht warum er endlich seyn soll; — wohl aber erfahren wir, warum die speculative Entwickelung, sich in diesen Strudel theils widersprechender, theils willkührlich herbeigezogener, jedenfalls höchst unklarer Bestimmungen gestürzt hat. Die absolute Methode bedarf nämlich, um die

Entwickelung weiter zu führen, durchaus der Diremtion des objektiven Geistes, des vernünftigen freien Willens, der für sich als freier Wille ist. Hegel dreht und wendet sich daher auf alle Weise, um zu Unterschieden zu gelangen. Trotz aller Mühe indeß erscheinen sie bei den Haaren herbeigezogen. Denn wenn auch der objektive Wille, als die nur an sich seyende Idee, endlich wäre, — was er gleichwohl als allgemeiner, vernünftiger, denkender Wille schlechterdings nicht seyn kann, — so könnte er sich doch in keiner Weise «auf eine äußerliche Objektivität beziehen, welche sich spaltet in das Anthropologische der particulären Bedürfnisse» u. s. w. Denn eben diese Beziehung hat er ja bereits als subjektiver Wille in dem dialektischen Kampfe der Triebe und Neigungen, (— die ja nur die subjektiv gesetzten Bedürfnisse sind, —) der Willkühr und der Glückseligkeit (§. 474. f. 478. f.) überwunden, und nur durch diese Ueberwindung zum objektiven Willen oder Geiste sich erhoben. Was einmal negirt ist, kann doch nicht sogleich wieder auftreten, als wäre es nicht negirt. Oder hat die Hegelsche Methode auch die magische Gewalt, die Todten wieder lebendig zu machen, wenn sie gerade gebraucht werden? — Man sage nicht, daß das aufgehobene Moment nicht vernichtet, sondern conservirt werde. Denn obwohl conservirt, ist es doch immer auch negirt, überwunden und damit beseitigt, jedenfalls aber nur als immanentes Moment in der Einheit, in der es aufgehoben ist, mithin auf keine Weise ein äußerliches, auf das der Wille als auf «eine äußerliche Objektivität» sich beziehen könnte.

Hegel erkennt gewissermaßen auch selbst an, daß er mit dieser Beziehung im Grunde den objektiven Willen in den subjektiven zurückfallen läßt. Er sagt nämlich (nach der zweiten Ausgabe der Encyklopädie wenigstens,) *) im folgenden Paragraphen: «Diese beiden Momente, [daß nämlich die Freiheit

*) Die dritte Ausgabe freilich ist weniger offenherzig, und läßt die folgenden Zeilen wohlweislich weg, indem sie sogleich fortfährt: „die Zweckthätigkeit dieses Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit in der äußerlich objektiven Seite zu realisiren." —

seine innere Bestimmung und Zweck ist, und sich auf eine äußerliche Objektivität bezieht,] können, ihrer Einseitigkeit wegen die subjektive Seite des objektiven Willens genannt werden.» Die subjektive Seite des objektiven Willens! das heißt doch wohl mit andern Worten: der Wille ist von dieser Seite nicht objektiv, sondern subjektiv? — Indem es dann weiter heißt (§. 484.): «Die Zweckthätigkeit dieses Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich objektiven Seite [2te Ausgabe: «in deren endlichem Stoffe»] zu realisiren, daß sie als eine durch jenen bestimmte Welt sey, so daß er in ihr bei sich selbst, mit sich selbst zusammengeschlossen, der Begriff hiermit zur Idee vollendet sey. Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die Form von Nothwendigkeit, deren substanzieller Zusammenhang das System der Freiheitsbestimmungen, und der erscheinende Zusammenhang als die Macht, das Anerkanntseyn, d. i. ihr Gelten im Bewußtseyn ist» —; so erfahren wir nun auch endlich, warum der vernünftige Wille als die blos an sich seyende Idee für endlich erklärt, warum ihm in seiner Freiheit die Beziehung auf jene äußere Objektivität angeheftet, warum «die subjektive Seite» der particulären Bedürfnisse, Triebe und Neigungen wieder aufgewärmt werden mußte. Denn freilich zum Begriffe des Rechts, des Staats und dessen Realisirung, zu jener Welt der rechtlichen und sittlichen Nothwendigkeit war diese äußerliche Objektivität, dieser endliche Stoff unentbehrlich. Erst nachdem er glücklich eingeschmuggelt ist, kann dann §. 485. von Gesetz und Sitte reden, und §. 486. die Entwickelung des allgemeinen Begriffs des objektiven Geistes mit der Aufstellung des Rechtsbegriffs beschließen: «diese Realität überhaupt als Daseyn des freien Willens ist das Recht, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das Daseyn aller Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist. Diese Bestimmungen sind in Beziehung auf den subjektiven Willen, in welchem sie als allgemeine ihr Daseyn haben sollen und allein haben können, reine Pflichten, wie sie als Gewohnheit und Sinnesart in demselben Sitte sind. Dasselbe was ein Recht ist, ist auch eine Pflicht, und was eine Pflicht ist, ist auch ein Recht.

Denn ein Daseyn ist ein Recht nur auf Grund des freien substanziellen Willens, derselbe Inhalt ist es, der in Beziehung auf den als subjektiv und einzeln sich unterscheidenden Willen Pflicht ist. Es ist derselbe Inhalt, den das subjektive Bewußtseyn anerkennt als Pflicht und den es an ihnen zum Daseyn bringt. Die Endlichkeit des objektiven Willens ist insofern der Schein des Unterschieds der Rechte und Pflichten.» —

Das Recht wäre also jene Realität, welche die Freiheit, zu einer Welt äußerlicher Existenz gestaltet, zugleich mit der Form der Nothwendigkeit erhält, — diese Realität als Daseyn des freien Willens überhaupt, aber des endlichen freien Willens, und damit doch selbst ein Endliches! Diese Endlichkeit des objektiven Willens, d. h. des Rechts, ist es nur, die den Schein des Unterschieds der Rechte und Pflichten hervorbringt. Ist denn aber das Recht seinem wahren Begriffe nach nicht vielmehr der wahrhaft unendliche Wille, der das Moment der Endlichkeit, mit der zugleich die Zeitlichkeit gegeben ist, überwunden hat? Ist das Recht nicht ewiges Moment des Geistes, Moment der Idee als der Einheit des Endlichen und Unendlichen? Ist es nicht der ewige und unendliche Wille Gottes? Ist z. B. das Eigenthumsrecht, das nur der Ausdruck der substanziellen Macht des Geistes über die Natur ist, nicht ein ewiges Recht des Geistes, und zwar nicht blos des endlichen, sondern eben so sehr des unendlichen Geistes? Oder hätte Gott, der absolute Geist, nicht das ewige Eigenthumsrecht, wäre er nicht die absolute Willensmacht über das Universum der Natur? — Wird dieß geleugnet, so ist auch kein endlicher Geist berechtigt, nur an einem Strohhalm Eigenthum zu haben. Die Zeitlichkeit und Endlichkeit des allgemeinen Rechtsbegriffs, der ideellen Substanz und Vernunft aller positiv gültigen Gesetze, stellt die Rechtlichkeit aller wirklich bestehenden Rechte in Frage: liegt den letztern nicht etwas Unwandelbares, Ewiges und Unendliches zu Grunde, so ist alles Recht eben so sehr Unrecht, weil eben nur Recht für diesen Zeitmoment; es giebt überhaupt kein Recht, das diesen Namen verdiente.

In der Rechtsphilosophie klingt es freilich etwas anders. Da heißt es (§. 21. f.): «Die sich selbst bestimmende Allge-

meinheit, der Wille, die Freiheit [— d. h. der aus der Dialektik der Willkühr und der Glückseligkeit hervorgehende objektive Wille], indem er die Allgemeinheit sich selbst als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zwecke hat, ist er nicht nur der an sich, sondern eben so der für sich freie Wille, — die wahrhafte Idee. Der an und für sich seyende Wille ist wahrhaft unendlich, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein Anderes noch Schranke, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist. Er ist ferner nicht bloße Möglichkeit, Anlage, Vermögen, sondern das wirklich-Unendliche, weil das Daseyn des Begriffs oder seine gegenständliche Aeußerlichkeit das Innerliche selbst ist.» — Hier also erklärt Hegel selbst mit dürren Worten, was wir oben von dem «freien Willen, der für sich freier Wille ist,» zu zeigen gesucht haben. Wie aber reimt sich diese Erklärung mit den Behauptungen der Encyklopädie? Wie kann der wahrhaft und wirklich unendliche Wille denn doch wieder ein endlicher seyn sollen? Als wahrhaft-unendlich hat er ja die Endlichkeit, «das Andere» «die Schranke,» überwunden, «ist in sich zurückgekehrt,» «bei sich selbst!»

Die Rechtsphilosophie steht indessen nicht nur mit der Encyklopädie im Widerspruche, sondern sie widerspricht sich auch selbst, und kommt dadurch wieder mit der Encyklopädie überein. §. 26. heißt es nämlich: «Der Wille, α) insofern er sich selbst zu seiner Bestimmung hat und so seinem Begriffe gemäß und wahr ist, ist der schlechthin objektive Wille; β) der objektive Wille aber, als ohne die unendliche Form des Selbstbewußtseyns, ist der in sein Objekt oder Zustand, wie er seinem Inhalte nach beschaffen sey, versenkte Wille, — der kindliche, sittliche, wie der sklavische, abergläubische, u. s. f. — γ) die Objektivität ist endlich die einseitige Form im Gegensatz der subjektiven Willensbestimmung, hiermit die Unmittelbarkeit des Daseyns als äußerliche Existenz; der Wille wird sich in diesem Sinne erst durch die Ausführung seiner Zwecke objektiv.» Hier liegt der Widerspruch offen zu Tage. Der objektive Wille, der ohne die unendliche Form des Selbstbewußtseyns, in seinem Objekte oder

seinem Zustande völlig aufgeht, kann ja unmöglich objektiver Wille genannt werden. Denn eben damit ist ja die Freiheit, «die allgemeine Bestimmtheit des Willens oder sein Selbstbestimmen selbst», nicht Gegenstand und Inhalt seiner selbst; und doch war ja nur dieß, daß der freie Wille die Freiheit zu seinem Gegenstande habe, nicht also in irgend ein Objekt versenkt sey, der Begriff des objektiven Willens. Oder soll etwa das Objekt, in das er sich versenkt, die Freiheit selbst seyn? dann aber kann doch von diesem Willen unmöglich behauptet werden, daß er «nicht bei sich, sondern mit dem Objekt verwickelt sey und eben darin seine Endlichkeit bestehe.» Denn die Freiheit ist ja die eigne wahre Natur des Willens; in ihr ist er also nur bei sich selbst. Auch könnten ja dann unmöglich der kindliche, oder der sklavische, abergläubische Wille als Beispiele angeführt werden, da bei diesen weder subjektiv noch objektiv von der Freiheit die Rede seyn kann. — Wie endlich kommt der objektive Wille dazu, sich der unendlichen Form des Selbstbewußtseyns abzuthun? Damit, daß der subjektive Wille aus dem dialektischen Kampfe der Triebe und Neigungen ꝛc. zur Freiheit als seinem Gegenstande und so zum objektiven Willen sich erhebt, verliert er doch nicht das Moment der Subjektivität, das Selbstbewußtseyn. Ohne die unendliche Form desselben ist vielmehr der Wille gar nicht Wille; der Begriff selbst ist vernichtet; der Wille des Sklaven, des Abergläubischen ist in der That nur insofern Wille, als es in Wahrheit doch nur sein eigner Wille ist, den fremden Willen seines Herrn oder seines Pfaffen als den seinigen zu haben. —

Doch nehmen wir an, der Begriff des Rechts sey wirklich deducirt. Die Bestimmung, die ihm die Rechtsphilosophie giebt, lautet (§. 29.): «Dieß, daß ein Daseyn überhaupt, Daseyn des freien Willens ist, ist das Recht. Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee.» Von dieser Bestimmung aus heißt es dann weiter (§. 34.): «Der an und für sich freie Wille, wie er in seinem abstrakten Begriffe ist, ist in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit. Nach dieser ist er seine gegen die Realität negative, nur sich abstrakt auf sich beziehende Wirklichkeit, — in sich einzel-

ner Wille eines Subjekts. Nach dem Momente der Besonderheit des Willens hat er einen weiteren Inhalt bestimmter Zwecke und als ausschließende Einzelnheit diesen Inhalt zugleich als eine äußere unmittelbar vorgefundene Welt vor sich.» — Warum der an und für sich freie Wille «in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit», und darin der «in sich einzelne Wille eines Subjekts» seyn soll, erfahren wir aus dem Zusatze zu diesem Paragraphen. «Wenn gesagt wird, der an und für sich freie Wille, wenn er in seinem abstrakten Begriff ist, sey in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit, so muß darunter Folgendes verstanden werden. Die vollendete Idee des Willens wäre der Zustand, in welchem der Begriff sich völlig realisirt hätte, und in welchem das Daseyn desselben nichts als die Entwickelung seiner selbst wäre. Im Anfange ist der Begriff aber abstrakt, d. h. alle Bestimmungen sind zwar in ihm enthalten, aber auch nur an sich, und nicht zur Totalität in sich entwickelt. Wenn ich sage, ich bin frei, so ist Ich noch dieses gegensatzlose Insichseyn, wogegen im Moralischen schon ein Gegensatz ist, denn da bin ich als einzelner Wille und das Gute ist das Allgemeine, obgleich es in mir selbst ist. Hier hat der Wille also schon die Unterschiede von Einzelnheit und Allgemeinheit in sich selbst, und ist somit bestimmt. Aber im Anfang ist ein solcher Unterschied nicht vorhanden, denn in der ersten abstrakten Einheit ist noch kein Fortgang und keine Vermittelung: der Wille ist so in der Form der Unmittelbarkeit, des Seyns. Die wesentliche Einsicht, die hier zu erlangen wäre, ist nun, daß diese erste Unbestimmtheit selbst eine Bestimmtheit ist. Denn die Unbestimmtheit liegt darin, daß zwischen dem Willen und seinem Inhalt noch kein Unterschied ist: aber sie selbst, dem Bestimmten entgegengesetzt, fällt in die Bestimmung ein Bestimmtes zu seyn: die absolute Idee ist es, welche hier die Bestimmtheit ausmacht: der Wille wird dadurch einzelner Wille, — die Person.» — In der That, ein sonderbares Räsonnement! Die Unbestimmtheit, dem Bestimmten entgegengesetzt, soll in die Bestimmung fallen, ein Bestimmtes zu seyn! Im Gegentheil; eben dadurch, daß sie der Bestimmtheit entgegengesetzt, d. h. nicht Bestimmtes ist, eben darum

ist sie selbst, die Unbestimmtheit, das was sie ist. Sie selbst wird dadurch auf keine Weise zur Bestimmtheit, womit ja der Gegensatz vernichtet wäre und gar nicht von ihm die Rede seyn könnte. Nur für mich, für das philosophirende Subjekt, das die Unbestimmtheit in diesem bestimmten Gegensatze gegen die Bestimmtheit, und eben damit unter dem bestimmten Begriffe der Unbestimmtheit faßt, ist sie zugleich ein Bestimmtes; denn nur Ich fasse den Gegensatz als solchen, d. h. die beiden Seiten desselben zugleich in's Auge. Sie selbst dagegen, objektiv gefaßt, kümmert es gar nicht, in diesem Gegensatze zu stehen; sie selbst wird davon gar nicht tangirt; sie selbst bleibt und ist vielmehr reine Unbestimmtheit. Mit andern Worten: wenn Etwas an ihm selbst ein unbestimmtes ist, so steht es damit, sofern es ein anderes bestimmtes Etwas giebt, allerdings in dem bestimmten Gegensatze gegen die Bestimmtheit, oder es ist durch diesen Gegensatz zugleich bestimmt. Aber eben nur durch diesen Gegensatz oder vermittelst desselben; an ihm selbst, unmittelbar, ist und bleibt es schlechthin unbestimmt; die Bestimmtheit fällt jenseit seiner, in den Gegensatz gegen das Bestimmte oder in die Beziehung auf dasselbe. Diese Beziehung aber ist an ihm selbst, objektiv, keineswegs nothwendig, sie muß vielmehr ausdrücklich nachgewiesen, d. h. es muß dargethan werden, daß das Unbestimmte nicht blos von dem philosophirenden Subjekte auf das Bestimmte bezogen werde, sondern an ihm selbst sich darauf beziehe. Ohne diesen Nachweis ist die behauptete Bestimmtheit der Unbestimmtheit eine bloße Meinung, ohne alle Objektivität. — Und nun gar! wie soll diese Unbestimmtheit, diese abstrakte Identität des Willens mit seinem Inhalte, dazu kommen, in sich einzelner Wille eines Subjekts zu seyn? Es ist ja vielmehr der objektive, allgemeine Wille, «der freie Wille, der für sich als freier Wille ist», der sich selbst als die Freiheit zu seinem Inhalte oder Gegenstande hat, und eben darum mit seinem Inhalte in jener abstrakten Identität ist! Er soll zwar (nach §. 482. der Encykl.) «die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelheit seyn, — aber zur allgemeinen Bestimmung, der Freiheit selbst gereinigt,» — mithin nicht mehr in

sich einzelner Wille eines Subjekts, der als solcher nothwendig der particularen Willkühr der vereinzelten Bedürfnisse, Triebe und Begierden verfallen, und somit nicht zur Freiheit gereinigt ist. Wenn daher der folgende §. 35. behauptet: «Die Allgemeinheit dieses für sich freien Willens ist die formelle, die selbstbewußte sonst inhaltslose einfache Beziehung auf sich in seiner Einzelheit, — das Subjekt ist insofern Person. In der Persönlichkeit aber liegt, daß ich als dieser vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkühr, Trieb und Begierde, so wie nach unmittelbarem äußern Daseyn) bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin, und in der Endlichkeit mich so als das Unendliche, Allgemeine und Freie weiß»; so sind wir offenbar in die Sphäre des subjektiven Geistes zurückgeworfen und zwar auf den Punkt, wo er im Widerstreit der Triebe und Begierden befangen, zum objektiven Geiste erst sich zu erheben im Begriff ist. Der Unterschied besteht nur darin, daß hier «die schlechthin reine Beziehung des einzelnen Subjekts auf sich selbst» geflissentlich hervorgehoben wird, die dort offenbar eben so geflissentlich unerwähnt blieb. Allein dieser Unterschied ist in Wahrheit keiner. Denn überall, wo die Willkühr, Trieb und Begierde irgend Geltung erhalten, findet jene Beziehung des Subjekts auf sich statt, überall, wo meine Willkühr und Begierde mitreden darf, weiß ich mich kraft dieser Beziehung in meiner Endlichkeit als das Unendliche, Allgemeine, Freie. Es ist gerade recht eigentlich das Wesen der Willkühr, des Triebes, der Begierde, sich in endlicher Ausschließlichkeit auf sich zu beziehen; und eben damit, daß ich in meiner Endlichkeit nur auf mich sehe, das Allgemeine, Objektive aus den Augen verliere, oder mich selbst zum Allgemeinen, meinen endlichen Willen zum Gesetz mache, eben damit handle ich subjektiv willkührlich, folge meinem natürlichen Triebe, meiner Begierde und Meinung. Die Hegelsche Person ist offenbar nichts weiter als der natürliche Mensch in seiner Einzelnheit, das Subjekt in der Particularität seiner natürlichen Bestimmtheit. Hegel sagt zwar in der Erklärung zum §. 35.: «Die Person fängt erst an: insofern das Subjekt nicht blos ein Selbstbewußtseyn überhaupt von sich hat, als concretem auf irgend eine Weise bestimmtem, sondern vielmehr ein Selbstbewußtseyn von sich als vollkommen abstraktem Ich, in welchem alle concrete Beschränktheit und Gültigkeit negirt und ungültig ist.» Allein in dem bloßen Sichaufsichbeziehen liegt es noch keineswegs, daß das Subjekt «als vollkommen abstraktes Ich» sich wisse. Vielmehr ist, wie bemerkt, daß Sichaufsichbeziehen in jeder Begierde, jeder Neigung, die Ich als die meinige fasse und weiß, enthalten; und indem Ich «als dieser — in innerlicher Willkühr, Trieb und Begierde, so wie nach unmittelbarem äußerlichen Daseyn bestimmtes und endliches Subjekt» mich auf mich beziehe, kann Ich auch nur als Dieser, in dieser Bestimmtheit und Endlichkeit mir selbst gegenständlich seyn, d. h. Ich kann mich nicht als vollkommen abstraktes, sondern nur als concretes beschränktes Ich fassen. Das Selbstbewußtseyn von sich als abstraktem Ich setzt nothwendig voraus, daß Ich von meiner concreten Bestimmtheit, meiner ausschließenden Einzelnheit abstrahire, d. h. daß Ich nicht als dieses, nach allen Seiten bestimmtes und endliches Subjekt, sondern vielmehr in der Abstraktion von dieser endlichen Bestimmtheit mich auf mich beziehe. Daß das Ich nicht nur so abstrakt sich fassen kann, sondern seinem Begriffe nach sich fassen muß, darin liegt allerdings ein Moment des Begriffs der Persönlichkeit, obwohl noch keineswegs der Begriff selbst. Das war es auch, worauf Hegel hinaus wollte, was aber zu erreichen, d. h. begrifflich zu deduciren, ihm nicht gelungen ist.

Wiederum also — wir können nicht anders — müssen wir behaupten, daß der Begriff der Person, der die Grundlage der weiteren speculativen Entwickelung des Rechtsbegriffs bildet, nur durch äußerliche Herbeiziehung philosophisch nicht deducirter Momente erschlichen ist. Auch daß «die Persönlichkeit, wie §. 36. behauptet wird, überhaupt die Rechtsfähigkeit enthalten, den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formellen Rechts ausmachen, das Rechtsgebot daher seyn soll: sey eine Person und respektire die anderen als Personen,» — auch zwischen diesen Bestimmungen ist kein Zusammenhang nachgewiesen. Es ist nicht einzusehen, wie der Begriff des Rechts, «dieß, daß ein Daseyn

überhaupt, Daseyn des freien Willens sey», so ohne weiteres Eins seyn soll mit dem Begriffe der Persönlichkeit, der doch nach Hegel jedenfalls das Moment der Besonderheit, der nach allen Seiten, in innerlicher Willkühr bestimmten und endlichen Subjektivität enthält. — Doch nein! Nach §. 37. ist dieß Moment nicht darin enthalten! «Die Besonderheit des Willens, heißt es da, ist wohl Moment des ganzen Bewußtseyns des Willens, aber in der abstrakten Persönlichkeit als solcher noch nicht enthalten. Sie ist daher zwar vorhanden, aber als von der Persönlichkeit, der Bestimmung der Freiheit, noch verschieden, Begierde, Bedürfniß, Triebe, zufälliges Belieben u. s. f.» — Aber wie in aller Welt reimt sich dieß? §. 35. behauptete ausdrücklich: «In der Persönlichkeit liegt, daß ich als dieser vollkommen nach allen Seiten in innerlicher Willkühr, Trieb und Begierde, so wie nach unmittelbarem äußerlichen Daseyn, bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin,» — und nun sollen Willkühr, Trieb, Begierde ꝛc. doch wieder nicht in der Persönlichkeit enthalten, oder zwar vorhanden, aber von der Persönlichkeit verschieden seyn. Gehört Hegel auch zu den Alten-Weiber-Philosophen, die fünf Minuten später nicht mehr wissen, was sie fünf Minuten früher selbst behauptet haben? — Doch nein. Da der Widerspruch Moment der Hegelschen Methode, Princip der Fortbewegung ist, so ist es ja vielmehr ganz natürlich, daß der Philosoph auf jeder Seite sich selber widerspricht. Wir bewundern daher vielmehr die Consequenz, mit der das Princip durchgeführt wird, und hören staunend weiter!

«Die beschließende und unmittelbare Einzelnheit der Person — behauptet der §. 39. — verhält sich zu einer vorgefundenen Natur, welcher hiermit die Persönlichkeit des Willens als ein Subjektives gegenübersteht, aber dieser, als in sich unendlich und allgemein, ist die Beschränkung, nur subjektiv zu seyn, widersprechend und nichtig. Sie ist das Thätige, sie aufzuheben und sich Realität zu geben, oder was dasselbe ist, jenes Daseyn als das ihrige zu setzen.» — Schon wieder ein Widerspruch! Nach Hegels eigener Erklärung (§. 35.) war Ich nur kraft «der schlechthin reinen Beziehung auf mich» Persönlichkeit, Unendliches, Allgemeines, es war nur

diese subjektive Unendlichkeit und Allgemeinheit, oder die Unendlichkeit des Subjekts als Subjekts, kraft deren es Person seyn sollte. Jetzt soll es dem Begriff der Persönlichkeit widersprechen, nur subjektiv zu seyn: weil sie das Unendliche und Allgemeine sey, soll diese Beschränkung auf das Subjektive nichtig, von ihr aufgehoben werden. Aber ihre Unendlichkeit war ja eben nur die reine Beziehung des Subjekts auf sich, worin eben nothwendig alles Andere als ein Vorgefundenes ihm gegenübersteht. Gerade in dieser Unendlichkeit und Allgemeinheit der Person liegt mithin die Nothwendigkeit, daß sie gegen die vorgefundene Natur in sich verschlossen ist: mit der Selbstbeziehung des persönlichen Ichs auf die Natur, welche in der Thätigkeit, letztere als die seinige zu setzen liegt, ist ja die reine Beziehung des Ichs auf sich selbst und damit jene seine Unendlichkeit aufgehoben. Es müßte also der Unendlichkeit widersprechen, gerade unendlich zu seyn. — Warum sie so sich selber widersprechen soll, wird natürlich nicht gesagt. Es ist eben nothwendig, um zum Begriffe des Eigenthums zu gelangen, der im §. 40. mit den Worten eingeleitet wird: «das Recht ist zuerst das unmittelbare Daseyn, welches sich die Freiheit auf unmittelbare Weise giebt, — Besitz, welcher Eigenthum ist.» — §. 41. giebt sodann eine weitere Begründung desselben: «Die Person muß sich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben, um als Idee zu seyn. Weil die Person der an und für sich seyende Wille in dieser ersten noch ganz abstrakten Bestimmung ist, so ist dieß von ihm Unterschiedene, was die Sphäre seiner Freiheit ausmachen kann, gleichfalls als das von ihm unmittelbar Verschiedene und Trennbare bestimmt.» Dieß von dem freien Geiste unmittelbar Verschiedene ist dann nach §. 42. für ihn und an sich das Aeußerliche überhaupt, eine Sache, ein Unfreies, Unpersönliches und Rechtloses, — in welche nach §. 44. die Person das Recht hat, ihren Willen zu legen, und «welche dadurch die Meinige ist, indem sie zu ihrem substanziellen Zwecke, da sie einen solchen nicht in sich selbst hat, zu ihrer Bestimmung und Seele meinen Willen erhält,» — worauf das absolute Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen beruhen soll. — Auch

dieſe nähere Begründung des Eigenthumsrechts iſt indeß höchſt grundlos. Zunächſt iſt nicht nachgewieſen, warum die Perſon als Idee zu ſeyn habe. Die Logik lehrt zwar, daß der ſubjektive Begriff zur Objektivität ſeiner ſelbſt, zur Idee ſich erhebe. Allein was vom logiſchen Begriffe gilt, gilt damit noch nicht vom Begriffe der Perſon, vom endlichen Geiſte, der ja dem weltlich-natürlichen Daſeyn, dem Andersſeyn der logiſchen Idee, noch angehört, weil er noch in der Negation deſſelben begriffen iſt. Geſetzt aber auch, man wollte dieß nicht urgiren, ſo folgt doch keinen Falls, daß die Objektivität, die der Begriff ſich giebt, eine äußere Sphäre ſeyn muß. Der Geiſt, und zumal der objektive Geiſt, um deſſen Begriffsentwickelung es ſich handelt, iſt vielmehr ſchon kraft ſeiner Reflexion in ſich, in ſeinem Selbſtbewußtſeyn ſich ſelber objektiv; er braucht ſich keine äußere Objektivität, keine äußere Sphäre ſeiner Freiheit zu geben, um als Idee zu ſeyn, weil er ſeine Freiheit ſchon in ſich ſelber gegenſtändlich vor ſich hat. Die Nothwendigkeit alſo dieſer äußern Sphäre iſt auf keine Weiſe dargethan. — Würde ſie aber auch zugegeben, ſo iſt doch ferner klar, daß dieſelbe als Sphäre der Freiheit des Willens, ſeiner Freiheit, und damit ſeine eigene Sphäre, nicht das von ihm unmittelbar Verſchiedene oder Trennbare ſeyn kann, ſondern vielmehr zu ihm gehört, und wenn auch von ihm unterſchieden, doch im Unterſchiede mit ihm Eins bleibt. Iſt ſie ſonach nicht das Aeußerliche überhaupt, ſo giebt es auch keine bloße Sache, kein blos Unfreies, Unperſönliches und Rechtloſes. Die Natur als bloße Sache, als ſchlechthin rechtlos zu betrachten, iſt in der That eine eben ſo recht- als geiſtloſe Anſicht. Thierquälerei hat vielmehr bisher noch in allen civiliſirten Staaten der Welt für unrecht gegolten, und wenn dieß moraliſche Unrecht noch nicht überall zu einen juriſtiſchen erhoben iſt, ſo liegt das nur an der praktiſchen Schwierigkeit, zu beſtimmen, wo die Thierquälerei anfängt und wo ſie aufhört. Jedenfalls beweiſt ſchon das moraliſche Gefühl, daß auch das Thier ein Recht hat gegen den Menſchen, daß die Natur mithin nicht das ſchlechthin Rechtloſe iſt gegen die Perſon. — Endlich folgt aus dieſer Rechtloſigkeit — geſetzt auch ſie fände ſtatt — doch keinen Falls das Recht der Perſon,

ihren Willen in die Sache zu legen, und ſie damit ſich anzueignen. Vielmehr iſt damit nur erſt die Möglichkeit dazu begründet. Das Recht aber fordert, daß die Vernünftigkeit und damit die Nothwendigkeit der Aneignung nachgewieſen werde, weil das Recht ſelbſt Ausdruck des vernünftigen Geiſtes oder vielmehr der objektive Geiſt ſelbſt die objektive Vernunft iſt.

Der Fehler liegt darin, daß in Folge des einſeitigen Formalismus der Hegelſchen Methode das Recht von Anfang an nur in der abſtrakten Beſtimmung, daß ein Daſeyn überhaupt Daſeyn des freien Willens ſey, gefaßt iſt. Damit iſt es zur leeren Form herabgeſetzt, auf allen vernünftigen Inhalt wie auf jeden vernünftigen Grund iſt verzichtet. Denn damit, daß «der freie Wille für ſich als freier Wille iſt», daß er «die allgemeine Beſtimmtheit des Willens d. i. ſein Selbſtbeſtimmen ſelbſt, die Freiheit zu ſeinem Inhalt hat,» oder vielmehr «die Willkühr als reine Subjektivität dieſen Inhalt und Zweck hat» (Encykl. §. 480. f.), — damit iſt in der That noch gar nichts beſtimmt. Der freie Wille will eben nur ſein Selbſtbeſtimmen, d. h. nur ſich ſelbſt als Willkühr in reiner Subjektivität. So muß es denn auch ganz willkührlich erſcheinen, wenn er ſich in eine äußere Sache legt, vorausgeſetzt, daß dafür ſonſt kein vernünftiger Grund angegeben wird. Denn um ſich ſelbſt als freien Willen zu objektiviren oder zu manifeſtiren, dazu bedarf es offenbar des Eigenthums nicht. Vielmehr könnten alle Dinge vollkommen frei gelaſſen ſeyn, auf daß ein Jeder jedes nach zufälligem Bedürfniß und Belieben gebrauche, und wenn er die Macht hat, dem Anderen entreiße; und doch wäre mit dieſer völligen Vernichtung des Eigenthumsrechts keineswegs der freie (willkührliche) Wille und deſſen äußere Manifeſtation vernichtet. Vielmehr wenn die Perſönlichkeit darin beſtehen ſoll, «daß ich als Dieſer vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkühr ꝛc.) beſtimmte und endliche, doch ſchlechthin reine Beziehung auf mich bin,» und doch die Perſönlichkeit «den Begriff und die abſtrakte Grundlage des formellen Rechts ausmacht,» ſo könnten die Perſonen ſehr wohl auf den willkührlichen Einfall kommen, daß das Fauſtrecht und ſomit kein

Recht im vernünftigen Sinne des Worts gelten solle. — Ja selbst, daß der freie Wille vernünftiger und nothwendiger Weise sich äußerlich manifestiren müsse, nicht einmal dieß ist im Hegelschen Rechtsbegriffe enthalten. Endlich genügt es zur Begriffsbestimmung des Eigenthums gar nicht, daß es die leere Manifestation des leeren freien Willens sey. Denn daraus würde folgen, daß Ich mit meinem Eigenthum ganz beliebig, willkührlich, unsinnig schalten und walten dürfte; der Verschwender, der Narr ꝛc. würde par excellence den Begriff des Rechts manifestiren und realisiren. Zum wahren Begriffe dagegen, und zwar nicht etwa zum moralischen und politischen, sondern zum juristischen Rechtsbegriffe gehört es wesentlich, daß Ich mein Eigenthum vernünftig gebrauche, eben weil das Recht Vernunft im Leibe haben muß. So lange also für das Eigenthumsrecht kein anderer Grund und Begriff als diese «äußere Sphäre» des sich selbst wollenden freien Willens nachgewiesen ist, müssen wir es für völlig unbegriffen halten.

Ist sonach die Nothwendigkeit und Vernünftigkeit des Eigenthumsrecht nicht deducirt, so ist es noch weniger die des Vertragsrechts, in welches der Hegelschen Methode gemäß jenes sich aufheben oder umschlagen muß. Die Encyklopädie läßt sich darüber folgendermaßen aus (§. 492.): «Die zufällige Seite am Eigenthum ist, daß ich in diese Sache meinen Willen lege; insofern ist mein Wille Willkühr, so daß ich ihn eben so gut darein legen kann, oder nicht, und herausziehen kann oder nicht. Insofern aber mein Wille in einer Sache liegt, kann nur Ich selbst ihn herausziehen, und sie kann nur mit meinem Willen an einen Anderen übergehen, dessen Eigenthum sie ebenso nur mit seinem Willen wird; — Vertrag.» Nach dieser Fassung der Sache ist auch nicht der leiseste Schein für die Nothwendigkeit und Vernünftigkeit des Vertragsrechts vorhanden; die bloße Möglichkeit ist wiederum nur nachgewiesen, d. h. nur aus dem Begriffe des Eigenthumsrechts deducirt, daß der Eigenthümer aus dieser oder jener einzelnen Sache seinen Willen herausziehen und sie einem Andern überlassen kann, oder daß er befugt ist Verträge zu schließen, keineswegs, daß es vernünftig ist, es zu thun oder die

Befugniß ihren vernünftigen Grund habe. In der weitläuftigeren Auseinandersetzung der Rechtsphilosophie dagegen ist wenigstens der Schein gerettet. Hier heißt es §. 71.: «Das Daseyn ist als bestimmtes Seyn wesentlich Seyn für Anderes; das Eigenthum nach der Seite, daß es ein Daseyn als äußerliche Sache ist, ist für andere Aeußerlichkeiten und im Zusammenhange dieser Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Aber als Daseyn des Willens ist es als für anderes nur für den Willen einer andern Person. Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigenthümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit Daseyn hat. Diese Vermittelung, Eigenthum nicht mehr nur vermittelst einer Sache und meines subjektiven Willens zu haben, sondern eben so vermittelst eines andern Willens und hiermit in einem gemeinsamen Willen zu haben, macht die Sphäre des Vertrags aus.» — Allein weil und sofern das Eigenthum als Daseyn des Willens eben nur für den Willen einer andern Person ist, so ist es auch nur meiner wie des Andern Willkühr anheimgestellt, d. h. ganz zufällig, ob Ich und der Andere durch meinen und seinen Willen Eigenthum haben, Verträge schließen wollen oder nicht; Ich kann es wohl thun, aber ein vernünftiger Grund dafür ist noch gar nicht angegeben, mithin das Vertragsrecht auch noch nicht als Recht, als Vernunftgemäß ausgewiesen. Dennoch hat der angeführte Paragraph die Kühnheit, ohne weiteres, als wäre der fehlende Nachweis sonnenklar gegeben, fortzufahren: «Es ist durch die Vernunft eben so nothwendig, daß die Menschen in Vertragsverhältnisse eingehen, — schenken, tauschen, handeln u. s. f., als daß sie Eigenthum besitzen. Wenn für ihr Bewußtseyn das Bedürfniß überhaupt, das Wohlwollen, der Nutzen u. s. f. es ist, was sie zu Verträgen führt, so ist es an sich die Vernunft, nämlich die Idee des reellen (d. i. nur im Willen vorhandenen) Daseyns der freien Persönlichkeit.» — Die letzten Worte enthalten wiederum einen Widerspruch gegen das Frühere. Hat nämlich die freie Persönlichkeit nur im Willen ihr Daseyn, und also nicht in einer bloßen Sache, so giebt es auch kein absolutes Zueignungsrecht des Menschen, – so kann Ich niemals durch bloßes Hineinlegen meines Willens in eine (her-

renlose) Sache, sondern nur durch den Willen eines Andern, durch Vertrag, Eigenthum erwerben. Verhielte es sich so, so wäre allerdings der Vertrag als nothwendige Bedingung des Eigenthums eben so vernünftig begründet als letzteres. Allein Hegel selbst hat ja kurz vorher gerade das Gegentheil bewiesen, und vielmehr das Eigenthum auf das absolute Aneignungsrecht und darauf wieder das Vertragsrecht basirt! Wo bleibt aber alsdann die Vernünftigkeit nicht nur des Eigenthumsrecht, sondern auch des Vertragsrechts?

Doch wenn die Nothwendigkeit des §. 71. nicht Stich hält, vielleicht hat die des §. 73. mehr Kraft. Hier heißt es nämlich noch einmal: «Ich kann mich meines Eigenthums nicht nur als einer äußerlichen Sache entäußern, sondern muß durch den Begriff mich desselben als Eigenthums entäußern, damit mir mein Wille als daseyend, gegenständlich sey.» — Um diese Nothwendigkeit einzusehen, müssen wir erst fragen, welcher Wille denn durch die Entäußerung gegenständlich werden soll? — Daß Ich überhaupt einen freien Willen habe? Doch wohl nicht. Denn das ist mir ja schon gegenständlich dadurch, daß ich Eigenthum besitze, d. h. meinen freien Willen in eine Sache gelegt und ihm so Daseyn gegeben habe; eben dieß, daß die Person eine äußere Sphäre ihrer Freiheit habe, um als Idee zu seyn, war ja der erste, vornehmste Grund des Eigenthumsrechts. — Mein Wille, mich meines Eigenthums zu entäußern? Der allerdings kann nur durch die Entäußerung mir (äußerlich) gegenständlich werden. Allein zunächst ist die Nothwendigkeit dieses Gegenständlichwerdens gar nicht dargethan; dann aber ist ja ohne weiteres vorausgesetzt, daß ich den Willen, zu veräußern, bereits habe, während es doch gerade darauf ankam, einen vernünftigen Grund oder die Nothwendigkeit aufzuweisen, warum ich ihn haben müsse. — Also bliebe nur übrig, daß umgekehrt mein Wille, Eigenthum zu besitzen, durch die Entäußerung desselben mir gegenständlich werden solle. Allein dieser Wille ist einer Seits schon gegenständlich in dem Eigenthum, das ich besitzen muß, um es veräußern zu können; anderer Seits involvirt er offenbar eine sich selbst vernichtende contradictio in adjecto. Oder ist es denkbar,

daß mir mein Wille, Eigenthum zu haben, gegenständlich werde, indem ich es verschenke? Und doch ist nach Hegel die Schenkung ein Vertrag, jedenfalls eine Entäußerung des Eigenthums.

Steht es sonach schlecht um die vernünftige Begründung des Vertragsrechts, so läßt sich erwarten, daß es um den methodischen Fortschritt vom Eigenthumsrecht zum Vertragsrechte nicht besser stehen werde. Die Hegelsche Methode fordert, daß jenes sich aufhebe, und in einen höhern Begriff als in seine Negation übergehe. Dieser höhere Begriff wäre hier das Vertragsrecht. Allein zunächst erklärt §. 72. ausdrücklich: «das Eigenthum, von dem die Seite des Daseyns oder der Aeußerlichkeit nicht mehr nur eine Sache ist, sondern das Moment eines (und hiermit andern) Willens in sich enthält, kommt durch den Vertrag zu Stande, — als der Proceß, in welchem der Widerspruch, daß Ich für mich seyender, den andern Willen ausschließender Eigenthümer insofern bin und bleibe, als ich in einem mit dem andern identischen Willen aufhöre, Eigenthümer zu seyn, sich darstellt und vermittelt.» Der Vertrag ist also nicht die Aufhebung, sondern vielmehr die Erhaltung und Erwerbung des Eigenthums; ja nach §. 71. hat es, wie bemerkt, den Anschein, als werde gerade nur durch den Vertrag Eigenthum erworben. — Außerdem ist auch der Begriff des Vertrags keineswegs der höhere gegen den des Eigenthums. Einer Seits vielmehr ist nach Hegel selbst der Vertrag nur das Mittel Eigenthum zu erwerben und zu behalten, und das Mittel kann offenbar weder für das Höhere angesehen werden gegen den Zweck, noch kann der Zweck in das Mittel, sondern nur umgekehrt, dieses in jenen sich aufheben. Anderer Seits ist das Vertragsrecht bei Hegel nur Ausfluß und Accidens des Eigenthumsrechts: der Eigenthümer hat als solcher auch die Befugniß, Verträge zu schließen. Dieß nebensächliche Accidens kann mithin ebenfalls weder für das Höhere gelten, noch darin das Eigenthum sich aufheben. — Der Fortschritt ist also in der That nicht methodisch, aus dem Innern des Begriffs heraus durch dessen dialektische Selbstbewegung, sondern sehr äußerlich, durch subjektiv reflektirende Betrachtung bewirkt, und diese Aeußer-

lichkeit nur hinter ein Paar dürftigen logischen Kategorien versteckt. —

Zur wirklichen Negation und damit zur Einlenkung in die Methode kommt es erst bei dem weiteren Fortschritte vom Vertrage zum Unrecht. Darin erst bewährt sich die Negativität des Begriffs; nicht blos das Eigenthums- und Vertragsrecht, sondern das Recht überhaupt wird negirt, indem es in sein Gegentheil, in Unrecht, Betrug und Verbrechen umschlägt. Dieß Umschlagen, diese Nothwendigkeit des Unrechts und Verbrechens, als Moment der Begriffsentwickelung des Rechts, verletzt ohne Zweifel jedes unbefangene rechtliche und sittliche Gefühl. Es ist ein unerträglicher Gedanke, daß das Recht seinem ewigen Begriffe nach nicht durch sich selbst, sondern nur durch den Kampf und die Ueberwindung des Unrechts und Verbrechens sich bewähren und Gültigkeit erlangen soll. Indessen folgt es nicht nur aus der einseitigen Negativität der Hegelschen Methode, und wer diese annimmt, muß ohne weiteres auch jene annehmen; sondern auch wir müßten es uns ohne Widerrede gefallen lassen, wenn die Nothwendigkeit dieses Umschlagens erwiesen wäre. Sehen wir daher der Deduction möglichst scharf in's Gesicht. «Im Verhältniß unmittelbarer Personen zu einander überhaupt — heißt es §. 81. — ist ihr Wille, eben so sehr wie an sich identisch und im Vertrage von ihnen gemeinsam gesetzt, so auch ein besonderer. Es ist, weil sie unmittelbare Personen sind, zufällig, ob ihr besonderer Wille mit dem ansichseyenden Willen übereinstimmend sey, der durch jenen allein seine Existenz hat. Als besonderer für sich vom allgemeinen verschieden, tritt er in Willkühr und Zufälligkeit der Einsicht und des Willens gegen das auf, was an sich Recht ist, — das Unrecht.» — Zunächst müssen wir hier wiederum einen Widerspruch urgiren. Nach §. 36. sollte «die Persönlichkeit selbst den Begriff und die Grundlage des Rechts ausmachen;» hier dagegen soll es ganz zufällig seyn, ob der Wille der unmittelbaren Personen, die doch nur kraft der Persönlichkeit Personen sind, mit dem Rechte übereinstimme oder nicht. Doch geben wir zu, es sey zufällig! so ist es ja eben darum, weil es nur zufällig ist, auf keine Weise

nothwendig, daß ihr Wille nicht mit dem an sich seyenden Rechte übereinstimmt und damit Unrecht sey. Die Zufälligkeit ist hier Zufälligkeit des Willens, und diese der Begriff der subjektiven Willkühr. Es ist mithin nur die Willkühr dieses oder jenes Subjekts, die als solche eben so gut seyn als nicht seyn kann, worauf das Unrecht beruht, keineswegs die Nothwendigkeit des objektiven Begriffs des Rechtes, des objekiven Willens, keineswegs die begrifflich nothwendige Negation, in die der Begriff des Rechts und des Willens umschlagen muß. Welche grund- und bodenlose Willkühr ist es, auf Grund dieser bloßen Zufälligkeit ohne weiteres die Verschiedenheit des für sich besondern Willens von dem allgemeinen und damit das Auftreten desselben gegen das an sich seyende Recht als begriffliche Nothwendigkeit zu behaupten!

Doch mit der Aufdeckung dieser spekulativen Willkühr sind wir noch nicht fertig. Wo es um die Fortleitung des eigentlich vorhandenen Begriffs schwächlich steht, pflegt Hegel gern noch einige logische Kategorien in Reserve zu stellen. In der Anmerkung zu §. 81. heißt es daher: «den Uebergang zum Unrecht macht die logische höhere (!) Nothwendigkeit, daß die Momente des Begriffs, hier das Recht an sich, oder der Wille als allgemeiner, und das Recht in seiner Existenz, welche aber die Besonderheit des Willens ist, als für sich verschieden gesetzt seyen, was zur abstrakten Realität des Begriffs gehört. — Diese Besonderheit des Willens für sich aber ist Willkühr und Zufälligkeit, die ich im Vertrage nur als Willkühr über eine einzelne Sache, nicht als die Willkühr und Zufälligkeit des Willens selbst aufgegeben habe.» — Allein diese Kategorien können hier gar nicht zur Anwendung kommen, weil das Recht an sich oder der Wille als allgemeiner und das Recht in seiner Existenz oder die Besonderheit des Willens gar nicht unterschieden werden können. Und sie können nicht unterschieden werden aus dem einfachen Grunde, weil mein besonderer, vom allgemeinen unterschiedener Wille kein rechtlicher ist, d. h. weil die Existenz des Rechts nicht die Besonderheit, sondern vielmehr die aufgehobene Besonderheit und damit die concrete Allgemeinheit des Willens ist. Mit andern Worten: das Recht

als allgemeiner Wille existirt zwar nur in dem subjektiven Willen der einzelnen Personen, aber nicht sofern sie ihren Willen als besondern, sondern vielmehr sofern sie ihren besondern Willen aufgegeben, ihn nur als Moment des allgemeinen haben, und somit selbst vom allgemeinen Willen erfüllt und durchdrungen sind; das Eigenthumsrecht z. B. existirt nur, nicht sofern das Faustrecht, d. h. die Willkühr oder Besonderheit des Willens, sondern sofern der allgemeine vernünftige Wille als Wille der einzelnen Personen existirt. — Außerdem kann die Besonderheit des Willens, die hier als Willkühr und Zufälligkeit, von dem allgemeinen Willen als für sich verschieden gesetzt, gegen ihn in die Schranke tritt, oder vielmehr als seine Negation, «die früher schon in ihm selbst lag, zum Vorschein kommt», — warum jetzt erst und gerade an dieser Stelle, wird nicht gesagt, — diese Willkühr und Zufälligkeit kann doch nur auf den particularen Neigungen, Begierden, Belieben des einzelnen Subjekts beruhen. Daß ich zufällig gerade dieses will, ist eben meine subjektive Neigung oder Begierde, der ich unter andern Neigungen kraft meiner Willkühr vorzugsweise Gehör gebe. Damit befindet sich also der Wille auf dem Standpunkte, den die Philosophie des subjektiven Geistes unter der Ueberschrift: «die Triebe und die Willkühr,» und «die Glückseligkeit» (Encykl. §. 473. 479. ff.) abhandelt. Dieser Standpunkt aber war ja bereits überwunden, noch ehe wir die Sphäre des objektiven Geistes, in der die Rechtsphilosophie sich bewegt, betraten; nur in der Ueberwindung desselben bestand der Uebergang in letzteren, den die Encyklopädie (§. 480.) mit den Worten einleitet: «die Wahrheit der besonderen Bestimmtheit [des Willens], welcher eben so sehr ist als aufgehoben ist, und der abstrakten Einzelheit, der Willkühr, welche sich darin eben so sehr einen Zweck giebt als nicht giebt [womit sie nach Hegels Meinung doch ebenfalls aufgehoben seyn soll], ist die allgemeine Bestimmtheit des Willens, d. i. sein Selbstbestimmen selbst, die Freiheit.» Zum Ueberfluß erklärt auch noch §. 37. der Rechtsphilosophie mit klaren Worten, daß «die Besonderheit des Willens — die ausdrücklich als Begierde, Bedürfniß, Triebe, zufälliges Belieben bezeichnet wird —

in der abstrakten Persönlichkeit als solcher [und von einer andern ist noch gar nicht die Rede gewesen] nicht enthalten sey.» Mit welchem Rechte also mischt sich nun hier die s. g. «höhere Nothwendigkeit» der Logik in's Spiel, um diese längst begrabene Willkühr und Besonderheit des Willens von den Todten wieder aufzuerwecken, und sie unter dem Namen des Unrechts von neuem figuriren zu lassen? Die beliebte Unterscheidung endlich zwischen dem Rechte an sich, d. h. dem Begriffe wie er nur erst für uns ist, und dem für sich seyenden, realen, existirenden Rechte, — gesetzt auch, daß sie nicht überhaupt so völlig willkührlich wäre, als sie ist, — muß doch aus dem Begriffe des Rechts selbst sich ergeben, und kann nicht so ohne weiteres aus der Logik herbeigezogen werden, da ja die Logik nicht die Rechtsphilosophie ist und umgekehrt. —

Hegel muß wohl selbst gefühlt haben, daß die hier verbrauchten Kategorien der Allgemeinheit und Besonderheit leicht aus dem Felde geschlagen werden dürften; darum stellt er ihnen im folgenden Paragraph noch ein Paar andere zur Seite: «Im Vertrage, sagt §. 82., ist das Recht an sich als ein Gesetztes, seine innere Allgemeinheit als ein Gemeinsames der Willkühr und besonderen Willens. Diese Erscheinung des Rechts, in welcher dasselbe und sein wesentliches Daseyn der besondere Wille unmittelbar, d. i. zufällig übereinstimmen, geht im Unrecht zum Schein fort, — zur Entgegensetzung des Rechts an sich und des besondern Willens, als in welchem es ein besonderes Recht (!) wird. Die Wahrheit dieses Scheins aber ist, daß er nichtig ist, und daß das Recht durch das Negiren dieser seiner Negation sich wieder herstellt, durch welchen Proceß seiner Vermittelung, aus seiner Negation zu sich zurückzukehren, es sich als Wirkliches und Geltendes bestimmt, da es zuerst nur an sich und etwas Unmittelbares war.» Aber, müssen wir zunächst fragen, ist es denn nicht eine eben so gute als schlechte Erscheinung des Rechts, wenn ich als Eigenthümer das Meinige gebrauche, formire, verzehre ꝛc., als wenn ich einen Vertrag darüber schließe? Und muß ich erst einen Proceß geführt und gewonnen (d. h. das mich angreifende Unrecht überwunden) haben,

damit ich und die Welt mein Recht als wirkliches und geltendes wisse? — Demnächst aber, und das ist die Hauptsache, warum denn geht die im Vertrage hervortretende Erscheinung des Rechts zum bloßen Scheine fort? Worin liegt die Nothwendigkeit dieses Fortgangs, dieser Negation der Erscheinung? Hierauf hat der Paragraph schlechterdings keine Antwort. Ja er kann sich nicht einmal auf die Logik stützen, da in letzterer die Erscheinung nicht zum Schein fortgeht, sondern vielmehr gerade umgekehrt der Schein das Erste ist gegen die Erscheinung (Encykl. §. 112. 132.).

So ohne alle Begründung und Nothwendigkeit kommt nun Hegel zu der sonderbaren Behauptung, daß das, was er «das unbefangene oder bürgerliche Unrecht» nennt, ein nothwendiges Moment des Rechtsbegriffs, näher die Negation sey, in die das Recht umschlagen müsse, um durch deren Negation sich als wirkliches und geltendes zu bewähren. Dieß unbefangene Unrecht ist ihm nämlich «das Recht als Schein an sich oder unmittelbar,» — «das Unrecht, das nur für Recht gilt, — das ich für Recht halte, worin ich nur den besondern Willen negire, während das allgemeine Recht respektirt wird, und das also nur darin besteht, daß ich das, was ich will, für das Rechte halte,» während es in Wahrheit nicht das Rechte ist. Mit andern Worten, es ist das Unrecht, das jeder begangen, der einen Proceß verloren hat. Dieses Unrecht ist nun aber offenbar gar keine Negation des Rechts an sich; jede Partei will vielmehr, wie auch Hegel anerkennt, selbst das Recht an sich; nur die Subsumtion dieses einzelnen Falles unter das allgemeine Recht, ist bestritten, d. h. ich bestreite, daß der Gegner den einzelnen Fall, um den es sich handelt, richtig auffasse und das ihm adäquate Gesetz (Recht) auf denselben anwende. Ich begehe also in Wahrheit kein Unrecht, ich habe nicht das Unrecht als Negation des Rechts gewollt, sondern, wenn ich den Proceß verliere, so ergiebt sich daraus nur, daß ich im Irrthum gewesen bin. Dieser Irrthum betrifft in den meisten Fällen gar nicht das Recht, sondern nur das äußerliche Material, worauf es sich gründet, die einzelnen faktischen Umstände, Verhältnisse, Ereignisse ꝛc., z. B. daß ich glaube, die Worte des Vertrags, den

ich mit N. N. geschlossen, haben anders gelautet, als N. N. behauptet u. dgl. — Wie ist es möglich, einen solchen bloßen Irrthum, der mit dem Willen als Willen gar nichts zu schaffen hat, worin der Wille gar nicht als besonderer Wille gegen den allgemeinen auftritt, dennoch zur Negation des Rechts, zum nothwendigen Begriffsmomente desselben zu erheben, einen Irrthum, der, wenn er auch das Recht selbst beträfe, doch seiner Natur nach unwillkührlich, durch und durch eine Zufälligkeit oder abstrakte Möglichkeit ist, die eben so gut seyn als nicht seyn kann?!

Wie sonach Hegel sich selbst widerspricht, indem er einen angeblich besondern Willen, der aber in Wahrheit gar kein Wille ist, ein Unrecht, das kein Unrecht ist, eine Negation, die nichts negirt, auftreten läßt; so widerspricht er, wenn er im Folgenden die Feuerbachsche Straftheorie bekämpft, im Grunde wiederum nur sich selber. Er sagt nämlich zum §. 99.: «Die Feuerbachsche Straftheorie gründet die Strafe auf Androhung und meint, wenn jemand trotz derselben ein Verbrechen begehe, so müsse die Strafe erfolgen, weil sie der Verbrecher früher gekannt habe. Wie steht es aber mit der Rechtlichkeit der Drohung? Dieselbe setzt den Menschen als Nichtfreien voraus, und will durch die Vorstellung eines Uebels zwingen. Das Recht und die Gerechtigkeit müssen aber ihren Sitz in der Freiheit und im Willen haben, und nicht in der Unfreiheit, an welche sich die Drohung wendet. Es ist mit der Begründung der Strafe auf diese Weise, als wenn man gegen einen Hund den Stock erhebt, und der Mensch wird nicht nach seiner Ehre und Freiheit, sondern wie ein Hund behandelt. Die Drohung, die im Grunde den Menschen empören kann, daß er seine Freiheit gegen dieselbe beweist, stellt die Gerechtigkeit ganz bei Seite.» — Allein wenn Hegel selbst das Verbrechen für ein nothwendiges Begriffsmoment der Entwickelung des Rechts, und damit für ein nothwendiges Moment des menschlichen Willens erklärt; und wenn er anderer Seits doch zugleich behauptet, daß das Verbrechen (gleicherweise wie das Böse) nichts destoweniger nicht seyn soll; — so liegt darin gerade die beste Rechtfertigung der Androhungstheorie. Denn da das Verbrechen, durch dessen Negation das

Recht zur Wirklichkeit kommen soll, nothwendig selbst Existenz erhalten muß, und nur im einzelnen Verbrechen durch ein einzelnes Subjekt erhalten kann, so müssen nothwendig einzelne Verbrechen geschehen; und da diese Jeder begehen kann, so ist Jeder präsumtiv Verbrecher. Wenn nun aber anderer Seits das Verbrechen doch auch nicht seyn soll, und ihm mithin möglichst vorzubeugen ist (— ein Recht und eine Pflicht, die bisher noch jeder vernünftige Staat durch seine Polizei hat ausüben lassen —); wenn es ferner, wie Hegel selbst beweist, eine Verletzung des freien Willens des Verbrechers selbst, also Negation der Freiheit, Unfreiheit ist; so folgt unabweislich, daß mit Fug und Recht diesen präsumtiven Unfreien Strafe angedroht wird; sie verdienen, daß Recht und Gesetz, ihnen gegenüber, an die Unfreiheit sich wendet, weil sie eben präsumtiv unfrei sind. Außerdem richtet sich ja die Drohung nicht an die Einzelnen als solche, nicht an mich als diesen, sondern an die Gesammtheit der Subjekte (die Nation), an das Allgemeine überhaupt, und da im Allgemeinen nach Hegel das Verbrechen nicht blos präsumtiv, sondern ganz unzweifelhaft, weil begrifflich nothwendig, Platz greift, so ist es auch keine Beleidigung, wenn Recht und Gesetz dieses nothwendige und doch zugleich nicht seyn sollende Begriffsmoment durch Drohungen möglichst zurückzuhalten suchen. Das Beispiel mit dem Hunde fällt daher auf Hegels eigne Theorie zurück. Er selbst setzt die menschliche Natur zur Hundenatur herunter, indem er Unrecht, Betrug und Verbrechen zu ihren nothwendigen Elementen erhebt, und damit der Willensfreiheit ihre Substanz, die Möglichkeit des Rechts oder Unrechts, des Guten oder Bösen raubt. — Nichts destoweniger wollen wir hiermit keineswegs die Feuerbachsche Ansicht vertheidigt, oder gar acceptirt haben. Wir stimmen vielmehr, wenn auch in ganz anderer Begründung, mit Hegels Straftheorie völlig überein, und halten sie gerade für ein perennirendes Monument seines ausgezeichneten Scharfsinns. —

Siebente Vorlesung.

Fortsetzung: Hegels Meinung von der Nothwendigkeit des Bösen.

Da es nicht möglich ist, daß unsere Kritik die Hegelsche Rechtsphilosophie, wie bis hierher, so auch fernerhin Schritt vor Schritt begleite, so wollen wir an die in unserer letzten Vorlesung behandelte Frage über die Nothwendigkeit des Unrechts und Verbrechens sogleich ihr Seitenstück, die Frage über die Nothwendigkeit des moralisch-Bösen, und daran unsere weitere Kritik anknüpfen. Hegel handelt darüber in dem zweiten, «die Moralität» betitelten Theile der Rechtsphilosophie. Der Ausgang wird genommen vom Begriffe des Guten. «Das Gute, heißt es §. 129., ist die Idee, als Einheit des Begriffs des Willens und des besondern Willens, — in welcher das abstrakte Recht, wie das Wohl und die Subjektivität des Wissens und die Zufälligkeit des äußerlichen Daseyns, als für sich selbständig aufgehoben, damit aber ihrem Wesen nach darin enthalten und erhalten sind, — die realisirte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt.» «Sofern aber, wie §. 131. fortfährt, das Gute hier noch die abstrakte Idee des Guten ist, so ist der subjektive Wille noch nicht als in dasselbe aufgenommen und ihm gemäß gesetzt, sondern er steht noch in einem Verhältniß zu demselben und zwar in dem, daß das Gute für ihn das Substanzielle, — daß er dasselbe zum Zwecke machen und vollbringen soll, — wie das Gute seiner Seits im subjektiven Willen die Vermittelung hat, durch welche es in die Wirklichkeit tritt.» «Indem also (§. 133.) die Besonderheit des Willens von dem Guten unterschieden ist und in den subjektiven Willen fällt, so hat das Gute zunächst nur die Bestimmung der allgemeinen abstrakten Wesentlichkeit, — der Pflicht.» Sogleich bei diesem Uebergange fällt wiederum die Willkühr der Hegelschen

Methode widerwärtig in die Augen. Das Gute war als die Einheit des Begriffs des Willens und des besondern Willens bestimmt. Nichts desto weniger soll dann doch wieder um der angeblichen Abstraktheit der Idee willen der subjektive, d. i. der besondere Wille «noch nicht in dasselbe aufgenommen und ihm gemäß gesetzt seyn», oder nach dem Ausdruck des §. 133., «die Besonderheit des Willens von dem Guten unterschieden, in den subjektiven Willen fallen.» Dieß wird ohne weiteres aus der Methode heraus behauptet, ohne alle Rücksicht darauf, daß das Gute ohne den besondern subjektiven Willen nicht mehr jene Einheit des Begriffs und des besondern Willens, also nicht das Gute ist, mithin auch nicht als das Wesentliche, Seynsollende, als die Pflicht, dem subjektiven Willen gegenüber steht. Der Begriff, indem jene Einheit, worin er besteht, sich auflöst, löst damit sich selbst auf; in Wahrheit kann von ihm gar nicht mehr die Rede seyn. Mit andern Worten: ist der Begriff des Guten die Einheit des allgemeinen und besondern Willens, so ist es völlig willkührlich, ihm die Besonderheit des Willens als seine Negation außerhalb der Einheit gegenüber zu stellen, d. h. es ist, wie schon öfter gezeigt und bemerkt worden, völlig willkührlich, zwischen dem s. g. abstrakten Begriffe, der zunächst nur an sich oder für uns ist, und dem gesetzten, d. i. wirklichen, realisirten, für sich seyenden Begriff zu unterscheiden, und also hier erst die Einheit des allgemeinen und besondern Willens als den an sich seyenden Begriff des Guten aufzustellen, von ihm aber sogleich wieder die Besonderheit abzusondern, damit er durch Ueberwindung dieser seiner Negation aus dem an sich seyenden abstrakten, zum für sich seyenden gesetzten Begriffe sich erhebe, während es doch zum Ansich überhaupt nur vermittelst der schon vollzogenen Aufhebung der Besonderheit des Willens kommen konnte. Wir wiederholen, daß das Unterscheiden zwischen dem Füruns und dem Fürsich des Begriffs offenbar den objektiven, sachlichen Fortschritt der Entwickelung vernichtet: soweit die Sache (der Begriff) nur erst etwas für uns ist, was sie selbst noch nicht geworden ist, insoweit ist es nicht die Sache, die sich entwickelt hat, sondern nur unser Wissen, das subjektive Wissen des philosophirenden Subjekts von ihr. Wir wiederholen, daß in der That dieß Unterscheiden nur ein Nothbehelf der Methode ist, um zu den ihr nöthigen Negationen zu gelangen, ein Nothbehelf, den ohne weiteres zur objektiven Nothwendigkeit des Denkens zu stempeln, nur Hegels Kühnheit im Stande war. — Doch lassen wir das Gute gut seyn, und hören weiter!

«Weil das Handeln, fährt §. 134. fort, für sich einen besondern Inhalt und bestimmten Zweck fordert, das Abstraktum der Pflicht aber noch keinen solchen enthält, so entsteht die Frage: was ist Pflicht?» — Ueber diese Frage, da die Pflicht, als abstrakte Allgemeinheit des moralischen Selbstbewußtseyns in seiner Selbstbeziehung auf sich, «nur die inhaltslose Identität oder das Abstrakte, Positive, das Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung hat (§. 135.), kann nur die Subjektivität entscheiden, in welche das andere Moment der Idee, die Besonderheit überhaupt fällt, und «welche in ihrer in sich reflektirten Allgemeinheit die absolute Gewißheit ihrer selbst in sich, das Besonderheit Setzende, das Bestimmende und Entscheidende, — d. h. das Gewissen ist» (§. 136.). Nach dieser Deduktion muß jedermann glauben, daß vom Begriffe des Gewissens die Rede sey. Allein §. 137. belehrt uns, daß dieß nicht das wahrhafte Gewissen sey, welches vielmehr in der Gesinnung, das an und für sich Gute zu wollen, bestehe, sondern daß hier auf dem formellen Standpunkte der Moralität das Gewissen ohne diesen objektiven Inhalt, so für sich nur die unendliche formelle Gewißheit seiner selbst sey, die eben darum zugleich als die Gewißheit dieses Subjekts ist;» — kurz, daß hier nicht vom Gewissen die Rede sey. Wie aber in aller Welt darf die Philosophie vom Gewissen reden, das in Wahrheit kein Gewissen ist? Ist etwa auch sie von wegen ihres dritthalbtausendjährigen Greisenalters kindisch geworden, daß sie wie die Kinder von A spricht, während B gemeint ist? Oder ist es nicht vielmehr philosophisch gewissenlos, solchen Wortspielereien, solchem hohlen Gerede zu fröhnen? — In der That ist das Gewissen, welches nicht das an und für sich Gute will und fordert, sondern umgekehrt in der leeren Gewißheit seiner selbst, dieses Subjekts,

sich als das Entscheidende über das Gute, über Recht und Pflicht weiß und setzt, diese hochmüthige Selbstgewißheit ist nicht einmal das falsche Gewissen, sondern die baare Gewissenlosigkeit. In seinem Gewissen fühlt und weiß sich Jedermann nicht als entscheidend, sondern gerade im Gegentheil als gebunden und genöthigt: das Gewissen drängt zum an und für sich Guten, während die subjektive Willkühr in der Form der Begierde, Leidenschaft ꝛc. im Widerspruch gegen das Gewissen und damit gewissenlos, sich ein anderes, selbstgemachtes Gutes vorsetzt, d. h. sich die Entscheidung über Gut und Böse anmaßt. *) — Gesetzt aber auch, dieß s. g. formelle Gewissen wäre die Form ohne den Inhalt, oder wenigstens ein einzelnes Moment, eine Entwickelungsstufe des Begriffs, so bleibt es immer gleich unverzeihlich, diese bloße Form, Moment oder Stufe mit dem Namen des Gewissens, d. h. des Begriffs selbst zu bezeichnen. —

Nach dieser Begriffsbestimmung heißt es dann freilich mit Recht weiter, daß «diese Subjektivität als die abstrakte Selbstbestimmung und reine Gewißheit nur ihrer selbst, ebenso alle Bestimmtheit des Rechts, der Pflicht und des Daseyns verflüchtige, als die urtheilende Macht sey, für einen Inhalt nur aus sich zu bestimmen, was gut sey» (§. 138.); — von diesem Gewissen heißt es weiter mit Recht, daß es «das Selbstbewußtseyn in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens, eben so sehr die Möglichkeit sey, das an und für sich Allgemeine, als die Willkühr, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Principe zu machen und sie durch Handeln zu realisiren, — böse zu seyn», — ja daß es «als formelle Subjektivität schlechthin dieß sey, auf dem Sprunge zu stehen, ins Böse umzuschlagen» (§. 139.). — In der That, dieses Gewissen ist nicht auf dem Sprunge zum Bösen, sondern

*) Es kommt freilich vor, daß Dieser oder Jener sagt, er habe nur nach seinem Gewissen gehandelt, während er in der That ganz gewissenlos verfahren, und aus seiner Subjektivität heraus über Recht und Pflicht entschieden hat. Aber nach solchem Gerede des Selbstbetrugs, des Irrthums, der Heuchelei, den Begriff zu bestimmen, ist doch mehr als unphilosophisch.

selbst schon das Böse. Oder ist etwa die Selbstgewißheit des einzelnen Subjekts, das sich selbst zum Richter über Recht und Pflicht einsetzt, nicht also dem ewigen Gesetze (dem «absoluten Endzwecke») der Welt sich beugt, vielmehr sich über dasselbe erhebend, nicht blos im einzelnen Falle dagegen sündigt, sondern es selbst in seinem Begriffe vernichtet und zum Spielball seines subjektiven Beliebens herabwürdigt, — ist dieß nicht der äußerste diabolische Hochmuth des Egoismus, die Wurzel und Substanz alles Bösen? — Wenn dieß Extrem der Selbstsucht nicht den Namen des Bösen verdient, so verdient ihn die Willkühr, die nach Hegel «die eigne Besonderheit über das Allgemeine zum Principe macht und sie durch Handeln realisirt», eben so wenig. Denn jene selbstgewisse Subjektivität, die sich als das Entscheidende über das Gute, d. i. das Allgemeine weiß, macht eben damit gleichermaßen die eigene Besonderheit (sich selbst) zum Principe über das Allgemeine, ist also eben die Willkühr, die das Böse ist. —

Jedenfalls sind wir auf diese Weise eben so schnell als unvermuthet in's Böse hineingerathen. Das Gewissen, da es ja wesentlich nur «das andere Moment der Idee des Guten, die in die Subjektivität fallende Besonderheit des Willens als unterschieden von dem Begriffe desselben ist» (§. 136. vgl. §. 129.) war zuerst selbst als gut bestimmt, und macht fortwährend auf diese Bestimmung Anspruch. Zugleich aber hat es jetzt als das Böse sich ergeben, es ist in's Böse umgeschlagen, oder doch auf dem Sprunge dazu, den zu machen es sich unmöglich enthalten kann. — Dieses unnatürliche, jedes unbefangene sittliche Bewußtseyn mit Füßen tretende Umschlagen des moralisch-Guten in das Böse, — während doch das Gute nur dadurch moralisch-Gutes ist, daß es die Möglichkeit des Bösen überwunden hat, woraus von selbst folgt, daß, was Hegel hier so zu nennen beliebt, gar nicht das moralisch-Gute heißen kann, — dieß Umschlagen ist wiederum nur die Folge der Einseitigkeit der Hegelschen Methode. Nach ihr giebt es nur ein Sichinsichselbstunterscheiden des Begriffs. Zum Bösen also kann es nur kommen durch ein Sichinsichunterscheiden des Guten, oder umgekehrt zum Guten nur durch ein Sichinsichunterscheiden des Bösen. Das

Böſe iſt daher auch nicht das vom Guten Verſchiedene, das nicht das Gute iſt, ſondern es iſt nur ein Unterſchied im Guten, das Eine Moment deſſelben in ſeinem Unterſchiede vom andern. Der Begriff, der ſich nur in ſich unterſcheidet, bleibt in ſeinen Unterſchieden ſchlechthin bei ſich ſelbſt, iſt in ſeinem Andersſeyn ſtets nur er ſelbſt. Nach Hegel iſt es daher auch nur «die Vorſtellung, die das Böſe als ein dem göttlichen Weſen fremdes Geſchehen nimmt, und es in demſelben ſelbſt als ſeinen Zorn zu faſſen, iſt die höchſte härteſte Anſtrengung des mit ſich ſelbſt ringenden Vorſtellens, die, da ſie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt» (Phänomenol. S. 582.). «Betrachten wir aber, fährt er fort, die Art, wie jenes Vorſtellen in ſeinem Fortgange ſich benimmt, ſo ſehen wir zuerſt dieß ausgedrückt, daß das göttliche Weſen die menſchliche Natur annimmt. Darin iſt es ſchon ausgeſprochen, daß an ſich beide nicht getrennt ſind; — wie darin, daß das göttliche Weſen von Anfang ſich entäußert, ſein Daſeyn in ſich geht, und böſe wird (!), es nicht ausgeſprochen, aber darin enthalten iſt, daß an ſich dieß böſe Daſeyn nicht ein ihm fremdes iſt; das abſolute Weſen hätte nur dieſen leeren Namen, wenn es in Wahrheit ein ihm Anderes, wenn es einen Abfall von ihm gäbe,» (Ebend. S. 584.). Daraus folgt dann von ſelbſt die furchtbare Lehre, daß «Gut und Böſe eben ſo ſehr daſſelbe als nicht daſſelbe ſeyn», oder wie er ſich in einer andern Wendung (Phänomenol. S. 30.) ausdrückt, daß es «eben ſo wenig ein Falſches als ein Böſes giebt. Nur ihre Bewegung [d. i. das Uebergehen von Gut in Böſe] hat Wahrheit.» Gemäß dieſer Bewegung, d. h. gemäß der abſtrakten Negativität der Methode, muß das moraliſch-Gute in's Böſe, d. i. in ſeine Negation umſchlagen, um durch die Negation dieſer Negation zu ſich ſelbſt zurückkehrend, als das wahrhafte — ſittlich — Gute zu ſeyn. Daraus folgt dann von ſelbſt, daß es zum ſittlich-Guten keineswegs genügt, daß der Menſch das Böſe (die Negation) Einmal für allemal überwunden habe, ſondern offenbar beſteht das ſittlich-Gute nur kraft des fortwährenden, ſich ſtets wiederholenden Umſchlagens des (moraliſch) Guten in das Böſe und des eben ſo fortwährenden Negirens dieſer ſeiner Negation. Denn nur als dieſe Negation der Negation, als dieſe Rückkehr zu ſich ſelbſt, iſt es das ſittlich-Gute, gerade ſo wie die Gottheit oder die Idee angeblich nur iſt als die Rückkehr aus ihrem Andersſeyn (der Natur — der Welt), und ſomit, da die ewige Rückkehr ein eben ſo ewiges Eingehen vorausſetzt, nur ewig ein- und rückkehrend iſt. Während alſo nach der gemeinen Sittenlehre der Menſch nur ſittlich gut iſt, indem er bei jeder ſittlichen Handlung die Möglichkeit des Böſen überwindet, iſt er es nach Hegel nur, wenn er fortwährend in das Böſe verfällt (umſchlägt), es aber auch eben ſo oft negirt und zum Guten als «dem Subſtanziellen und Weſentlichen ſeines eignen Willens» zurückkehrt. Zur endlichen Ueberwindung, d. h. zur Austilgung des Böſen, ſo daß es keine Exiſtenz und Macht mehr hat, kann es niemals kommen; denn damit wäre auch das Gute, das nur in der Negation des eben ſo nothwendig ſeyenden als nicht ſeyn ſollenden Böſen beſteht, mit vernichtet. —

Doch halt! Thun wir auch dem erſten, weil letzten Philoſophen der Welt nicht Unrecht? — Er ſagt ja in dem ſchon angeführten §. 139. ausdrücklich: «das Selbſtbewußtſeyn in der Eitelkeit aller ſonſt geltenden Beſtimmungen ꝛc. ſey eben ſo ſehr die Möglichkeit, das an und für ſich Allgemeine, als die Willkühr, die eigne Beſonderheit über das Allgemeine zum Princip zu machen, — böſe zu ſeyn.» So wäre alſo das Böſe keine Nothwendigkeit in der begrifflichen Dialektik des Willens; es wäre nur möglich, daß der ſelbſtbewußte Wille als Gewiſſen oder jene Selbſtgewißheit des Subjekts eben ſo ſehr zum Böſen als zum Guten ſich entſcheiden könnte. Und in der That, wenn wir bedenken, daß wir auf dem Gebiete des objektiven Geiſtes «des freien Willens, der für ſich als freier Wille iſt,» uns befinden, ſo ſcheint es nicht anders denkbar, als daß auch jene Entſcheidung dem freien «ſein Selbſtbeſtimmen zu ſeinem Gegenſtande habenden Willen» überlaſſen bleiben müſſe. Nichts deſtoweniger behauptet Hegel auf der nächſten Seite das gerade Gegentheil, erklärt das Böſe für nothwendig, und fügt nur hinzu: «Mit dieſer Seite der Nothwendigkeit des Böſen

ist eben so absolut vereinigt, daß dieß Böse bestimmt ist als das, was nothwendig nicht seyn soll, d. i. daß es aufgehoben werden soll.» — Wie aber erklärt sich dieser neue Widerspruch der absoluten Philosophie mit sich selber? Ist denn etwa Möglichkeit und Nothwendigkeit ganz dasselbe? — Nach dieser Stelle, wie nach der Behauptung einiger apologetischer Schüler (vgl. den Aufsatz über Göschels Beiträge zur speculativen Philosophie ꝛc., in den Hall. Jahrb. für deutsche Wissenschaft und Kunst, 1840 Aug. No. 197. f., wonach die Möglichkeit Eins seyn soll mit der «Wirksamkeit,» die nothwendig zur Wirklichkeit fortgehe) scheint es so. Sehen wir daher zu, wie Hegel selbst die beiden Begriffe bestimmt. Es kann natürlich nicht von der abstrakten Möglichkeit (nach der Alles möglich, aber eben darum auch Alles unmöglich ist), sondern nur von der realen Möglichkeit Hegels die Rede seyn. Auf sie kommt er mit dem Begriffe «der Möglichkeit eines Andern,» und damit «der Bedingung», — Bedingung für die Verwirklichung der Sache (Encykl. §. 146. Logik II. 208. f.), — und fährt dann fort (§. 147.): «Diese so entwickelte Aeußerlichkeit als ein Kreis der Bestimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit, die Vermittelung derselben durch einander, ist die reale Möglichkeit überhaupt.» Von ihr wird dann als das zweite Moment die Sache, als das dritte die Thätigkeit des Sichübersetzens des Innern der Sache in's Aeußere unterschieden, worauf er schließt: «Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muß die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes. Diese entwickelte Wirklichkeit als der in Eins fallende Wechsel des Innern und Aeußern, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu Einer Bewegung vereint sind, ist die Nothwendigkeit.» Noch bestimmter werden §. 148. die drei Momente der Bedingung, d. i. der realen Möglichkeit, der Sache und der Thätigkeit unterschieden; ihr Zusammentreten und Ineinandergreifen, d. i. ihre Vermittelung erst ist die Nothwendigkeit. Die reale Möglichkeit ist mithin nur ein Moment oder eine Entwickelungsstufe im Begriffe der Nothwendigkeit, keineswegs die Nothwendigkeit selbst. Sie ist vielmehr die Bedingung oder der Kreis von Bedingungen, Umständen, Verhältnissen ꝛc., der die Sache als sein innerliches Centrum umschließt und in sich trägt. Aus dieser Verschlossenheit oder Innerlichkeit — oder aus ihren sie in sich enthaltenden Gründen und Veranlassungen — kommt aber die Sache nicht heraus, wenn nicht die Thätigkeit, kraft «deren die zufällige Wirklichkeit [d. i. die Umstände, Verhältnisse] und die Bedingungen sich zu einer andern Wirklichkeit, zur Wirklichkeit der Sache aufheben» (Encykl. a. O.), hinzutritt; erst damit sind alle Bedingungen vorhanden, wonach die Sache wirklich werden muß. Ein Europäischer Krieg ist z. B. gegenwärtig (1840.) eine reale Möglichkeit: alle Bedingungen, d. h. Umstände, Verhältnisse, Gründe, ihn zu beginnen, sind vorhanden und in ihnen hat er selbst schon ein mögliches Daseyn. Aber die Thätigkeit, der Entschluß der Europäischen Mächte, die Wendung der Umstände oder ihr Sichaufheben zur Verwirklichung der Sache fehlt noch, und so ist er noch nicht nothwendig, noch nicht wirklich vorhanden. Eben so würde in unserm Falle nach Hegels eigner Deduktion das Gewissen oder vielmehr jene Selbstgewißheit des Subjekts als die Bedingung anzusehen seyn, ohne die es zur Realisirung des Bösen nicht kommen könnte, d. h. es wäre damit als realiter möglich gesetzt. Zu seiner Realisirung dagegen würde noch gehören, daß das Subjekt nicht — wie es ebenfalls könnte — das an und für sich Allgemeine, sondern die eigne Besonderheit über das Allgemeine zum Princip machte, d. h. es müßte erst noch die Thätigkeit, die Willensentschließung des Subjekts hinzutreten. Verhält es sich so, so kann von einer Nothwendigkeit des Bösen nicht die Rede seyn, da ja das Subjekt «für sich frei», «sein Selbstbestimmen zum Gegenstande seines Willens hat», mithin sich nicht zum Bösen entschließen muß, sondern eben nur kann. Mit welchem Rechte also spricht Hegel dennoch von der Nothwendigkeit des Bösen, wenn nicht mit dem Rechte seiner absoluten Methode, die Begriffe erst zu bestimmen, dann aber unter dem Namen der Negation sie wieder aufzulösen, d. h. in einander zu manschen und in's blaue Unbestimmte zu verwischen? —

ist eben so absolut vereinigt, daß dieß Böse bestimmt ist als das, was nothwendig nicht seyn soll, d. i. daß es aufgehoben werden soll.» — Wie aber erklärt sich dieser neue Widerspruch der absoluten Philosophie mit sich selber? Ist denn etwa Möglichkeit und Nothwendigkeit ganz dasselbe? — Nach dieser Stelle, wie nach der Behauptung einiger apologetischer Schüler (vgl. den Aufsatz über Göschels Beiträge zur speculativen Philosophie ꝛc., in den Hall. Jahrb. für deutsche Wissenschaft und Kunst, 1840 Aug. No. 197. f., wonach die Möglichkeit Eins seyn soll mit der «Wirksamkeit,» die nothwendig zur Wirklichkeit fortgehe) scheint es so. Sehen wir daher zu, wie Hegel selbst die beiden Begriffe bestimmt. Es kann natürlich nicht von der abstrakten Möglichkeit (nach der Alles möglich, aber eben darum auch Alles unmöglich ist), sondern nur von der realen Möglichkeit Hegels die Rede seyn. Auf sie kommt er mit dem Begriffe «der Möglichkeit eines Andern,» und damit «der Bedingung», — Bedingung für die Verwirklichung der Sache (Encykl. §. 146. Logik II. 208. f.), — und fährt dann fort (§. 147.): «Diese so entwickelte Aeußerlichkeit als ein Kreis der Bestimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit, die Vermittelung derselben durch einander, ist die reale Möglichkeit überhaupt.» Von ihr wird dann als das zweite Moment die Sache, als das dritte die Thätigkeit des Sichübersetzens des Innern der Sache in's Aeußere unterschieden, worauf er schließt: «Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muß die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes. Diese entwickelte Wirklichkeit als der in Eins fallende Wechsel des Innern und Aeußern, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu Einer Bewegung vereint sind, ist die Nothwendigkeit.» Noch bestimmter werden §. 148. die drei Momente der Bedingung, d. i. der realen Möglichkeit, der Sache und der Thätigkeit unterschieden; ihr Zusammentreten und Ineinandergreifen, d. i. ihre Vermittelung erst ist die Nothwendigkeit. Die reale Möglichkeit ist mithin nur ein Moment oder eine Entwickelungsstufe im Begriffe der Nothwendigkeit, keineswegs die Nothwendigkeit selbst. Sie ist vielmehr die Bedingung oder der Kreis von Bedingungen, Umständen, Verhältnissen ꝛc., der die Sache als sein innerliches Centrum umschließt und in sich trägt. Aus dieser Verschlossenheit oder Innerlichkeit — oder aus ihren sie in sich enthaltenden Gründen und Veranlassungen — kommt aber die Sache nicht heraus, wenn nicht die Thätigkeit, kraft «deren die zufällige Wirklichkeit [d. i. die Umstände, Verhältnisse] und die Bedingungen sich zu einer andern Wirklichkeit, zur Wirklichkeit der Sache aufheben» (Encykl. a. O.), hinzutritt; erst damit sind alle Bedingungen vorhanden, wonach die Sache wirklich werden muß. Ein Europäischer Krieg ist z. B. gegenwärtig (1840.) eine reale Möglichkeit: alle Bedingungen, d. h. Umstände, Verhältnisse, Gründe, ihn zu beginnen, sind vorhanden und in ihnen hat er selbst schon ein mögliches Daseyn. Aber die Thätigkeit, der Entschluß der Europäischen Mächte, die Wendung der Umstände oder ihr Sichaufheben zur Verwirklichung der Sache fehlt noch, und so ist er noch nicht nothwendig, noch nicht wirklich vorhanden. Eben so würde in unserm Falle nach Hegels eigner Deduktion das Gewissen oder vielmehr jene Selbstgewißheit des Subjekts als die Bedingung anzusehen seyn, ohne die es zur Realisirung des Bösen nicht kommen könnte, d. h. es wäre damit als realiter möglich gesetzt. Zu seiner Realisirung dagegen würde noch gehören, daß das Subjekt nicht — wie es ebenfalls könnte — das an und für sich Allgemeine, sondern die eigne Besonderheit über das Allgemeine zum Princip machte, d. h. es müßte erst noch die Thätigkeit, die Willensentschließung des Subjekts hinzutreten. Verhält es sich so, so kann von einer Nothwendigkeit des Bösen nicht die Rede seyn, da ja das Subjekt «für sich frei», «sein Selbstbestimmen zum Gegenstande seines Willens hat», mithin sich nicht zum Bösen entschließen muß, sondern eben nur kann. Mit welchem Rechte also spricht Hegel dennoch von der Nothwendigkeit des Bösen, wenn nicht mit dem Rechte seiner absoluten Methode, die Begriffe erst zu bestimmen, dann aber unter dem Namen der Negation sie wieder aufzulösen, d. h. in einander zu manschen und in's blaue Unbestimmte zu verwischen? —

Doch Hr. Vatke weiß ein Auskunftsmittel; hören wir vor allen Dingen Hrn. Vatke! «Die Freiheit, sagt er (Beitrag zur Kritik der neuern philosophischen Theologie in den Hall. Jahrb. 1840. Juni No. 139. f. S. 1134.), entwickelt sich nur dann mit ethischer Nothwendigkeit, im Unterschiede von der physischen, wenn die Möglichkeit des Sichandersbestimmenkönnens da ist; diese ist also nothwendige Bedingung der Freiheit. Sie muß nun aber auch für die Menschen seyn, denn sonst wäre sie überhaupt nicht; in's Bewußtseyn tritt sie aber erst mit der wirklichen Sünde, da eine bloße Möglichkeit, die nie wirklich wurde, auch nicht als Möglichkeit gewußt wird. Und zwar muß jeder diese Erfahrung, weil sie eine moralische ist, in der Tiefe seines eignen Selbstbewußtseyns machen, sey es auch nur in sündhaften Gedanken.» Die Möglichkeit des Bösen soll also hier die Nothwendigkeit involviren, so daß dennoch Möglichkeit und Nothwendigkeit in Eins zusammen fielen. Indem nämlich für den Geist nur das vorhanden ist, was er weiß, das Mögliche aber nur dadurch, daß es wirklich wird, ihm zum Bewußtseyn kommt, so muß es, wenn es für den Geist nothwendiger Weise möglich ist, auch nothwendig wirklich werden, d. h. jede geistige Möglichkeit enthält in sich die Nothwendigkeit ihrer Realisirung. Aber womit beweist denn Hr. Vatke diese seine Behauptung? — Mit gar nichts. Wir müssen ihm daher seine willkührliche Versicherung, seine bloße subjektive Meinung, die er als solche besser für sich behalten hätte, zurückgeben, und gerade im Gegentheil behaupten, daß jede Selbstbestimmung, jeder Willensakt, jede Handlung, — und nur vom Willen ist hier die Rede, — das Bewußtseyn ihrer Möglichkeit absolut nothwendig voraussetzt, und ohne dasselbe gar nicht zu Stande kommen kann. Oder würde etwa Hr. Vatke auf eine Erfindung, die er gemacht hätte, Arbeit und Kosten verwenden, um dieß ganz Neue, «noch nie wirklich Gewordene», ins Werk zu setzen, wenn er die Ausführung für unmöglich hielte? Ja würde er sich auch nur entschließen, über einen Graben zu springen, wenn er es nicht für möglich hielte hinüber zu kommen? Daß Andere vor ihm gesprungen sind, würde nicht beweisen, daß er es auch könnte; jedenfalls aber muß doch irgend Einer zuerst gesprungen seyn. Jeder Vernünftige, denke ich, würde denjenigen, der sich zu etwas bestimmt, was er selbst nicht für möglich (realisirbar) hält, für unvernünftig, ja wahnsinnig erklären. Der Mensch müßte also bereits unvernünftig und somit böse (im Widerspruch gegen die Vernunft als das Allgemeine, Gute) gewesen seyn, ehe er sich entschließen konnte, das Böse, obwohl er es nicht für möglich hielt, dennoch zum Inhalt seines Willens zu machen. Mit andern Worten: daß der Mensch sich anders bestimmen kann als er soll, ist, wie Hr. Vatke selbst sagt, zunächst eine (reale) Möglichkeit, die als Möglichkeit allerdings nothwendig ist, oder im Begriffe des Geistes, des Willens liegt. Darin aber besteht noch nicht das Böse. Zum Bösen kommt es vielmehr erst mit der Realisirung dieser Möglichkeit, d. h. der Ursprung des Bösen ist die Selbstbestimmung, welche, nicht das bereits realisirte Anderskönnen, — das ja als solches schon das realisirte, vorhandene Böse, mithin ein Böses vor dem Bösen wäre, — sondern das mögliche Anderskönnen zu ihrem Inhalte macht, und eben damit die bloße Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebt. Besteht also nach Hrn. Vatke selbst das Böse nur in dem Willensakte, der jene Möglichkeit zu realisiren sich entschließt, so muß auch der Wille eben diese Möglichkeit als seinen Gegenstand oder Inhalt vor sich gehabt haben, sie muß für ihn gewesen, von ihm gewußt worden seyn, ehe er den Entschluß gefaßt haben kann, sie zu realisiren. Denn der Wille ohne das Bewußtseyn seines Gegenstandes oder Inhalts, der bewußtlose Wille ist gar nicht Wille, sondern thierischer Instinkt. Endlich vernichtet sich die ganze Ansicht durch den selbstmörderischen Widerspruch, den sie enthält. Die Selbstbestimmung zum Bösen soll nothwendig seyn, damit der Mensch die Freiheit seiner Selbstbestimmung, sich anders bestimmen zu können, inne werde. Allein wenn diese Selbstbestimmung nothwendig ist, so ist sie ja kein freier, spontaner Akt; wenn der Mensch sich zu diesem Anderskönnen bestimmen muß, so hört ja eben damit das Anderskönnen auf, und ist vielmehr ein sich Andersbestimmenmüssen! Das also, was der Mensch erfahren soll,

daß er nämlich sich anders als er soll bestimmen könne, das gerade erfährt er nicht, sondern vielmehr das Gegentheil. Die Nothwendigkeit, die aus der Selbstbestimmung zum Guten herausgeschafft werden sollte, ist durch Hrn. Vatkes Scharfsinn in die Selbstbestimmung zum Bösen gefahren. Ohne Zweifel ein Gewinn für die Philosophie wie für die Menschheit!

In diesem Sichselbstwidersprechen ahmt indessen Hr. Vatke wie ein guter Schüler nur den Meister nach. Nehmen wir nämlich auf einen Augenblick mit Hegel an, das Böse sey nothwendig, um eben so nothwendig aufgehoben zu werden, so erheben sich dagegen mit Macht die eignen logischen Bestimmungen Hegels, und werden wohl, da auf ihrer Seite die «höhere Nothwendigkeit» steht, den Sieg davon tragen. Die Nothwendigkeit, sagt Hegel ausdrücklich, ist «die entwickelte Wirklichkeit» (Encykl. §. 147. Logik II. S. 201. 206. 211. 213 f.); «sie ist schlechthin, als die unbedingte Wirklichkeit, — sie ist, weil sie ist» (Encykl. 149. Log. a. O.). Die Nothwendigkeit des Bösen ist mithin zugleich die entwickelte, unbedingte Wirklichkeit desselben. Dem widerspricht aber die Nothwendigkeit des Sichaufhebens: die sich aufhebende, übergehende Wirklichkeit ist vielmehr nach Hegel gar keine Wirklichkeit, indem er (Encykl. 142. Logik a. O. S. 201.) ausdrücklich erklärt: «das Wirkliche ist dem Uebergehen entnommen und seine Aeußerlichkeit ist seine Energie; es ist in sich reflektirt; sein Daseyn ist nur Manifestation seiner selbst, nicht eines Andern.» Wenn nichts destoweniger das wirklich gewordene Böse, d. h. die Wirklichkeit im vorliegenden Falle doch sich aufhöbe, so wäre auch die Nothwendigkeit als die entwickelte Wirklichkeit eine sich aufhebende. Sich selbstaufhebende Nothwendigkeit ist aber offenbar eine contradictio in adjecto, ein hölzernes Eisen. Nimmt man endlich hinzu, daß nach Hegel «nur das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig ist», so wäre die sich aufhebende Wirklichkeit des Bösen zugleich die Negation der Vernünftigkeit und mithin die Herstellung der Unvernunft; das wirkliche und damit vernünftige Böse, das doch nicht seyn soll, ist in der That «von dem Härtesten, was das Denken sich zumuthet»! — Diese krassen Widersprüche mögen wohl ein Paar andere Schüler des Meisters, deren kräftiges, gediegenes Streben aus der Hegelschen Philosophie die Wahrheit herauszufinden oder vielmehr herauszubilden, wir übrigens freudig anerkennen, zu den sonderbaren Behauptungen verführt haben, das Böse sey uur «eine leere Täuschung» — «nur gewissermaßen oder halb wirklich» — habe nur «subjektive Wirklichkeit» (Göschel), oder es sei nur «eine Scheinexistenz» (Erdmann), indem eben nur die Möglichkeit desselben nothwendig sey. — Wir wollen nicht urgiren, daß diese Aeußerungen mit der Hegelschen Nothwendigkeit (nicht der Möglichkeit, sondern) des Bösen selbst, die als solche entwickelte, unbedingte Wirklichkeit ist, im geraden Widerspruche stehen; denn vielleicht soll gerade an dieser Stelle das Hegelsche System durchbrochen, weiter gebildet, umgestaltet werden. Wohl aber müssen wir fragen, in welcher Logik sich die Kategorien der «halben oder Quasi-Wirklichkeit, der Scheinexistenz» ꝛc. finden? und ob sich bei diesen Worten auch etwas denken lasse? — Außerdem aber leuchtet auf den ersten Blick ein, daß eine Möglichkeit, die es niemals zur Wirklichkeit bringen kann, in der That keine Möglichkeit ist; das Böse, das seinem Begriffe nach nicht wirklich werden kann, ist auch seinem Begriffe nach nicht möglich, sondern unmöglich, und soll es nur gewissermaßen, nur zu einer halben Wirklichkeit oder Scheinexistenz kommen können, so ist auch seine Möglichkeit keine reale, sondern nur eine Quasi- oder Scheinmöglichkeit, d. h. realiter unmöglich. —

Doch Hr. Vatke weiß wieder ein Auskunftsmittel; hören wir vor allen Dingen Hrn. Vatke! «Hegel faßt die Nothwendigkeit des Bösen — heißt es a. a. O. — ausdrücklich als eine Nothwendigkeit der Entwickelung, und unterscheidet sie bestimmt von einer Nöthigung des Willens zum empirisch-gegebenen Bösen. Jene Nothwendigkeit thut der Freiheit keinen Eintrag, bedingt sie vielmehr; diese ist dagegen ein Akt der bloß formellen Freiheit oder Willkühr. Jene liegt jenseits des Selbstbewußtseyns und des darin gegebenen Gegensatzes, wird nur speculativ erkannt, und kann deshalb auch kein Moment der religiösen Vorstellung bilden. He-

gel hat die empirische Allgemeinheit der Sünde nur aus der Nothwendigkeit der Entwickelung des Geistes begriffen. — — Die Kategorie der Nothwendigkeit ist hier nicht in dem concreten Sinne gebraucht, wie das Vernünftige, Gute ein Nothwendiges heißt, sondern von dem Eintreten der Differenz überhaupt; es ist aber kein wirklicher Widerspruch, wenn man sagt, daß die Zufälligkeit überhaupt nothwendig gesetzt sey, denn es handelt sich dabei nicht um dieses oder jenes Zufällige und eben damit nicht-Nothwendige, sondern um den Gegensatz des Zufälligen und Nothwendigen überhaupt. Auch das Nothwendige würde nicht ein solches seyn und als solches zum Bewußtseyn kommen, wenn es nicht das Zufällige sich gegenüber hätte, da es ja nur durch diesen Gegensatz erst als Nothwendiges bestimmt ist. Gäbe es gar nichts Zufälliges in der Welt, so gäbe es eben damit auch nichts Nothwendiges, weil sich nun in dieser Hinsicht Alles gleich wäre und daher die Bestimmtheit, der Unterschied wegfiele.» Hr. Vatke unterscheidet also eine doppelte Nothwendigkeit. Seine s. g. Nothwendigkeit der Entwickelung soll nicht in demselben Sinne nothwendig seyn, in welchem das Vernünftige, das Gute ein Nothwendiges heißt. Allein zunächst — mit welchem Rechte thut er das? — In seiner, d. h. in der Hegelschen Philosophie ist weder dieser Unterschied, noch irgend ein Grund dazu nachgewiesen. Und demnächst, worin besteht der behauptete Unterschied? Soll die eine eine «concrete», die andere dagegen nur eine Nothwendigkeit «überhaupt», abstrakte Nothwendigkeit seyn, so müssen wir weiter fragen, was er unter letzterer verstehe, und woher er dieselbe nachzuweisen gedenke? — Da uns Hr. Vatke auf alle diese Fragen die Antworten völlig schuldig geblieben ist, so könnten wir mit Fug und Recht seine ganze Unterscheidung wiederum für einen müßigen Einfall erklären, der gar keine Berücksichtigung verdiene. Doch wir wollen ihn selbst zu der benöthigten Antwort verhelfen. Hr. Vatke meint nämlich eigentlich, daß die Nothwendigkeit des Gegensatzes zwischen zwei Begriffen oder Begriffsmomenten zu unterscheiden sey von der Nothwendigkeit, die dem Einen oder andern Gliede des Gegensatzes für sich oder in seiner Besonderheit

zukommt. Das Zufällige z. B. für sich genommen ist das gerade Gegentheil des Nothwendigen, nicht nothwendig. Nichts destoweniger ist der Gegensatz zwischen dem Nothwendigen und Zufälligen nothwendig. Damit aber wird das Zufällige für sich nicht zu einem Nothwendigen, sondern beide Glieder des Gegensatzes zusammen, ihre Beziehung auf einander, ihr Mit- und Füreinander ist nothwendig, d. h. das Zufällige ist nicht für sich allein nothwendig, sondern blos als Gegensatz gegen das Nothwendige. Eben so das Böse. Während im Unterschiede davon das Nothwendige, das Gute, Vernünftige, nicht blos als Gegensatz gegen das Zufällige und Böse, sondern auch für sich selbst nothwendig ist. Hrn. Vatkes Unterscheidung kommt also darauf hinaus, daß auf der Seite des Bösen nur die simple Nothwendigkeit des Gegensatzes oder der Beziehung stehe, die wir die relative nennen können, auf der Seite des Guten dagegen die doppelte, die relative und die nicht relative, selbständige, absolute Nothwendigkeit. Lassen wir uns diese Unterscheidung gefallen, so leuchtet doch auf den ersten Blick ein, daß, wenn auch die Nothwendigkeit des Gegensatzes von Gut und Böse, damit noch keineswegs die nothwendige Existenz oder Wirklichkeit des Bösen dargethan ist. Der nothwendige Gegensatz braucht als solcher noch keineswegs ein Gegensatz der Existenz, sondern kann vielmehr eben so wohl ein Gegensatz der Möglichkeit des Bösen gegen die Möglichkeit des Guten seyn, so daß das Böse keineswegs existent oder wirklich zu werden braucht, während umgekehrt das Gute, eben weil es nicht blos als Gegensatz des Bösen, sondern auch für sich selbst nothwendig ist, allerdings auch wirklich werden muß. Trotz der Nothwendigkeit des Gegensatzes oder der Entwickelung hat mithin Hr. Vatke auch nicht den mindesten Schein des Rechts, mit Hegel von der Nothwendigkeit der Existenz (Realisirung) des Bösen und damit des Bösen selbst, für sich genommen zu reden. Vielmehr wie er selbst es für eine contradictio in adjecto erklärt, dem Zufälligen für sich genommen Nothwendigkeit beizulegen, obwohl doch der Gegensatz des Nothwendigen und Zufälligen schlechthin nothwendig sey, eben so ist und bleibt die Noth-

wendigkeit des Bösen für sich eine contradictio in adjecto, ein unauflöslicher Widerspruch.

Die nachgewiesene contradictio in adjecto beurkundet sich dann auch mit abschreckender Evidenz in den endlosen Widersprüchen, in die sich Hegel mit seiner Theorie verwickelt. Nachdem er (Rechtsphilosophie §. 139.) behauptet hat, «der Mensch sey sowohl an sich oder von Natur als durch seine Reflexion in sich böse», — fährt er fort: «bei dieser Nothwendigkeit des Bösen ist es die Subjektivität, als die Unendlichkeit dieser Reflexion, welche diesen Gegensatz [«den Standpunkt der Entzweiung»] vor sich hat und in ihm ist; wenn sie auf ihm stehen bleibt, d. i. böse ist, so ist sie somit für sich, hält sich als Einzelne und ist selbst diese Willkühr. Das einzelne Subjekt als solches hat deswegen schlechthin die Schuld seines Bösen»; — oder wie es in den Zusätzen heißt: «Wenn man nun aber sagen wollte, daß, weil das Böse im Begriffe liegt und nothwendig ist, der Mensch ohne Schuld wäre, wenn er es ergriffe: so muß erwiedert werden, daß die Entschließung des Menschen eignes Thun, das Thun seiner Freiheit und seiner Schuld ist.» — Erst also ist der Mensch ganz unbedingt, an sich oder von Natur wie durch seine Reflexion in sich böse; jetzt dagegen soll er es nur bedingungsweise werden, wenn er auf dem Gegensatze, den er vor sich hat, stehen bleibt. Jetzt also scheint es von seiner spontanen Selbstbestimmung abzuhängen, ob er sich zum Bösen entscheiden will oder nicht. Darum wird ihm dann auch die Schuld davon beigemessen. Aber die Schuld trägt er nur, wenn er sich auch anders bestimmen konnte. Ist das Böse nothwendig, liegt es im Begriffe des Menschen böse zu seyn, und ist er es daher sowohl an sich oder von Natur, als durch seine Reflexion in sich, so ist auch seine Selbstbestimmung zum Bösen, obwohl die seinige, Thun seiner Freiheit, eben so wenig seine Schuld, als der Entschluß zum Essen und Trinken, obwohl er ebenfalls sein Entschluß, Thun seiner Freiheit ist. Ist böse zu seyn seinem Wesen und Begriffe nach nothwendig, so wäre es vielmehr umgekehrt seine Schuld (böse), wenn er sich nicht zum Bösen bestimmen wollte, eben so wie es unvernünftig (böse)

wäre, wenn er nicht essen und trinken wollte. So sinnlos es wäre, dem Menschen die Schuld beizumessen, daß er ein Mensch ist, dem Viehe, daß es ein Vieh ist, gerade so sinnlos und undenkbar ist es, daß der Mensch sich schuldig und somit Reue fühlen sollte, wo er nur seinem Wesen und Begriffe gemäß gewollt und gehandelt hat. Dennoch ist das Schuldbewußtseyn des Bösen eine unleugbare Thatsache, die auch Hegel anerkennt, indem er die Schuld selbst behauptet. — Oder sollen wir uns von Hrn. Vatke aufreden lassen, daß jene begriffliche Nothwendigkeit «jenseits des Selbstbewußtseyns liege und nur speculativ erkannt werde»? Woher aber weiß denn die Speculation von ihr? Hat nicht das speculative Denken gerade das Selbstbewußtseyn so sehr zu seiner Voraussetzung und immanentem Mittelpunkte, daß es selbst vielmehr nur das objektive, allgemeine, wahrhafte Selbstbewußtseyn ist? Oder ist etwa Hrn. Vatkes Speculation eben so bewußtlos als gedankenlos? — Leider ist die Meinung, daß das Böse in der Welt seyn müsse, heutzutage wenigstens die alleralltäglichste. Ja, Hr. Vatke kann sich leicht durch Nachfragen überzeugen, daß gerade der gemeine Mann, der nichts von Philosophie und Speculation weiß, am häufigsten auch das Böse für nothwendig hält. Es ist natürlich, daß der natürliche Mensch, der als solcher nicht anders von dem unerträglichen Schuldbewußtseyn loskommen kann, und zugleich das Böse allgemein verbreitet sieht, ganz von selbst auf die Nothwendigkeitstheorie verfällt, die eben deshalb auch die Ueberzeugung des ganzen heidnischen Alterthums war. Erst Religion und Philosophie haben ihr widersprochen; erst durch sie ist der Kampf gegen die gemeine, oberflächliche Meinung, die Hrn. Vatke für die Höhe der Speculation gilt, losgesprochen.

Noch krasser tritt der Widerspruch hervor, wenn man in den Zusätzen zu dem angeführten Paragraphen der Rechtsphilosophie liest: «Ich habe, da das Gute wie das Böse mir entgegen steht, die Wahl zwischen beiden, kann mich zu beiden entschließen, und das Eine wie das Andere in meine Subjektivität aufnehmen. Es ist also die Natur des Bösen, daß der Mensch es wollen kann, aber nicht wollen muß.»

Und dagegen in den Vorlesungen über die Religionsphiloso-phie (Th. II. S. 221 der 1sten, 270 der 2ten Ausg.): «die Wahrheit ist, daß der Mensch böse ist an sich, böse im Allge-meinen, in seinem Innersten, einfach böse, daß diese Bestim-mung des Bösen Bestimmung seines Begriffs ist, und daß er dieß sich zum Bewußtseyn bringe.» — Diese hand-greiflichen Widersprüche müssen bei einem Philosophen wie He-gel ganz unerklärlich scheinen. Allein wir haben Grund an-zunehmen, daß Hegels hohe sittliche Würde gegen die behaup-tete Nothwendigkeit des Bösen sich innerlich aufgelehnt habe, und können nachweisen, daß in Folge davon ein anderer als der aufgestellte Begriff des Bösen unwillkührlich und un-bewußt in seine Philosophie sich eingeschlichen hat. Wenn es nämlich in der Rechtsphilosophie a. O. heißt: im Begriffe des Bösen liege, daß es eben so nothwendig nicht seyn solle, d. h. daß auf dem Standpunkte der Entzweiung nicht stehen zu bleiben und die Besonderheit nicht zum Wesentlichen ge-gen das Allgemeine festzuhalten sey; und wenn sodann die Subjektivität, falls sie dennoch auf ihm stehen bleibt, für böse erklärt wird; — so ist damit offenbar ausgesprochen, daß das Subjekt zwar nicht darauf stehen bleiben soll, wohl aber stehen bleiben kann. Ist nun der Mensch auf diesem Stand-punkte böse, so muß danach ein Unterschied gemacht werden zwischen demjenigen, der auf dem Standpunkte stehen bleibt, und demjenigen, der Begriffsgemäß ihn aufhebt. Jener bleibt damit nicht blos böse, während dieser zum Guten fortgeht, sondern da ersterer damit zugleich gegen die noth-wendige Aufhebung des Bösen sich empört, so wird er zu-gleich böse, d. h. es tritt ein neues, nicht nothwendiges Böses zu dem alten, nothwendigen hinzu. Indem dann Hegel der Subjektivität, nur wenn sie stehen bleibt, die Schuld des Bösen beimißt, so stattet er offenbar jenes neue Böse al-lein mit der vollen Energie des Begriffs aus, und hebt es da-durch vor dem ersteren hervor. Noch bestimmter geschieht dieß in der Religionsphilosophie (Th. I. S. 163. der 1sten, S. 238. der 2ten Aug.): «der Geist ist von Natur nicht, wie er seyn soll, erst durch die Freiheit ist er dieß: dieß wird hier so vorgestellt, daß der Wille von Natur böse ist. Aber böse ist

er nur (oder nach der 2ten Ausg.: «Aber Schuld hat er nur), indem er bei seiner Natürlichkeit stehen bleibt». Und an einer andern Stelle (ebend. S. 96.): «das ist die erhaben-ste Moral, daß das Böse das Nichtige ist, und der Mensch diesen Unterschied, diese Nichtigkeit nicht soll gelten lassen. Der Mensch kann auf diesem Unterschiede beharren wollen, die-sen Unterschied treiben zur Entgegensetzung gegen Gott, das an und für sich Allgemeine, so ist er böse» (vgl. Philosophie der Geschichte 1ste Aug. S. 333.). — Daß nach Hegel nur derjenige im eigentlichen Sinne des Worts böse sey, der auf dem Standpunkte der Entzweiung, d. h. im Bösen sich fixire, ist auch die Meinung einiger seiner namhaften Schü-ler (Göschel, Erdmann u. A.). Diese Fixirung aber ist nun offenbar nicht nur nicht nothwendig, sondern vielmehr der Widerspruch gegen die moralische wie begriffliche Noth-wendigkeit der Aufhebung, ein Akt der dagegen sich auflehnenden Willkühr. Ist aber sonach diese Willkühr erst das Böse im wahren, eigentlichen Begriffe des Worts, so ist ihr Gegentheil, jenes erste begrifflich nothwendige Böse of-fenbar nicht böse. Letzteres ist vielmehr nur die Voraus-setzung, die Bedingung oder Möglichkeit von jenem: es ist das in seiner Möglichkeit allerdings nothwendige Böse, welches aber erst dadurch zum wirklichen Bösen wird oder zur Existenz kommt, daß die Subjektivität das, was an sich blos als sich aufhebend (übergehend) ist, willkührlich fixirt. —

Dieser neue Begriff des Bösen würde nun zwar das sittliche Bewußtseyn mehr befriedigen und der ethischen Wahr-heit, um die es sich handelt, näher kommen. Allein He-gel kann ihn nicht ausdrücklich adoptiren, weil er offenbar seine Methode, wie seinen Begriff des Absoluten gleicherma-maßen zerstören würde. Denn es ist klar, daß damit einer Seits das Gute nicht dasselbe wäre mit dem Bösen, nicht in das Böse umzuschlagen brauchte, vielmehr nur moralisch-Gutes wäre in und kraft der Ueberwindung jener Möglich-keit des Bösen; es ist anderer Seits klar, daß mit jener gegen die Nothwendigkeit sich auflehnenden Willkühr der in der Phänomenologie so verpönte «Abfall vom Absoluten» gegeben, und damit der Hegelsche Begriff des letzteren vernich-

tet wäre. Denn das Hegelsche Absolute geht ganz und gar auf in der begrifflichen Nothwendigkeit: die Idee ist eben nur die Objektivität des Begriffs, und dieser ist in allen seinen Momenten absolut nothwendig. Alles also, was außerhalb der begrifflichen Nothwendigkeit oder im Widerspruche mit ihr steht, wäre als solches «das Andere vom Absoluten», der Abfall von ihm. Mit andern Worten: derjenige subjektive Wille, der im Bösen sich fixirt, anstatt es aufzuheben, fällt von der begrifflichen Nothwendigkeit, d. i. von dem absoluten Willen des Hegelschen Gottes, ganz in demselben Sinne ab, in welchem die Bibel und die Kirchenlehre den Sündenfall als Abfall von Gott faßt. — Nach Hrn. Vatke freilich scheint dieser Abfall für das Hegelsche System schlechthin unvermeidlich: auch der erste ursprüngliche Begriff des (nothwendigen) Bösen involvirt ihn. Hr. Vatke nämlich behauptet, — und Er hat, wie er selbst andeutet, die Hegelsche Philosophie durch und durch begriffen, — daß trotz jener Nothwendigkeit des Bösen doch «das empirische Böse» keineswegs nothwendig, sondern «ein Akt der blos formellen Freiheit oder Willkühr sey.» Allein da doch das Böse nur in einzelnen Willensakten wirklich werden kann, und dieß Wirklichwerden nach seiner Meinung wiederum nothwendig ist, damit der Mensch zur Erfahrung und damit zum Bewußtseyn der Möglichkeit des Sichandersbestimmenkönnens komme; so restringirt er seine obige Behauptung, indem er hinzufügt, «diese Erfahrung, weil sie eine moralische sey, müsse jeder in der Tiefe seines eigenen Selbstbewußtseyns machen, sey es auch nur im sündhaften Gedanken.» Das empirische Böse ist also doch nothwendig, aber nur als sündhafter Gedanke, während es dabei bleibt, daß «die Nothwendigkeit einer Reihe von Sünden, zumal in die Aeußerlichkeit heraustretender Thaten damit keineswegs gesetzt ist.» — Diese Unterscheidung zwischen dem sündhaften Gedanken und der bösen That ist zwar höchst willkührlich und insofern sinnlos, als auch der sündhafte Gedanke, d. i. der blos innerliche, nicht zur That ausbrechende Willensakt (denn von der bloßen Vorstellung dessen, was man etwa abstrakt möglicher Weise wollen könnte, redet doch wohl Hr. Vatke nicht —), das Böse selbst als die Selbsterhebung des Ichs über das Allgemeine oder gegen das Gute, bereits voraussetzt; auch vergißt Hr. Vatke, daß, wie wir gesehen haben, nach Hegels Rechtsphilosophie auch Betrug und Verbrechen, also völlig in die Aeußerlichkeit heraustretende Thaten begrifflich nothwendig sind, ja daß sogar nach der Phänomenologie der Begriff zu seiner Entwickelung ganz bestimmter Verbrechen, als z. B. Angriff auf das Leben eines Andern, Despotismus und Sklaverei, nothwendig bedarf. Dieß schülerhafte Vergessen seiner Lektion wollen wir indeß dem Schüler gern zu gute halten. Jedenfalls aber ist es gewiß, daß dergleichen sündhafte Thaten tagtäglich vorkommen. Jedenfalls liegt es, wie auch Hegel anerkennt, im Begriffe des Willens, daß der Gedanke oder der innerliche Willensakt auch objektiv, zur äußerlichen That werde. Ist also an sich oder begrifflich der innerliche Willensakt nothwendig, so ist an sich auch die äußerliche That nothwendig: in ihr selbst als äußerlicher That ist schlechterdings kein Grund zu finden, warum sie nicht geschehen dürfte oder sollte, sofern doch der innerliche Willensakt geschehen muß. Wenn sie nun Hr. Vatke dennoch für unnöthig erklärt, so meint er damit doch wohl, daß sie nicht geschehen sollte, daß sie vielmehr gegen die begriffliche Nothwendigkeit sey. Damit aber ist dann der reine Widerspruch gegen den Begriff gegeben, es ist ein schlechthin Begriffloses und Unbegreifliches vorhanden. Das aber ist nach Hegel offenbar das gerade Gegentheil des Absoluten, «das Andere von ihm», «der Abfall.» — Diese Consequenz ist schlechterdigs unvermeidlich; und die Hegelsche Philosophie darf daher consequenter Weise auch nicht vor der Behauptung zurückschrecken, daß das Böse nicht blos überhaupt, oder nach Hrn. Vatke blos speculativ nothwendig sey, sondern daß auch das einzelne empirisch-Böse, Gedanken wie Thaten, nothwendig geschehen müsse! —

Ich habe, meine Herrn, den Hegelschen Begriff des Bösen so vorzugsweise weitläuftig behandelt, weil sich an ihm, an den Widersprüchen und Absurditäten, denen er unrettbar verfallen ist, mit größter Evidenz die Einseitigkeit und Unwahrheit der Hegelschen Methode nachweisen läßt. Denn daß das πρῶτον ψεῦδος, die Nothwendigkeit des Bösen, nur auf

dem methodisch-nothwendigen Umschlagen des moralisch Guten in seine Negation beruht, leuchtet unmittelbar von selbst ein. — Lassen Sie mich nun zum Schlusse noch eine wahrhaft-himmelschreiende Dissonanz, die aber ebenfalls nur die Consequenz der Methode, jener verhängnißvollen Nothwendigkeit ist, mit wenigen Worten hervorheben.

Nachdem nämlich Hegel von dem Begriffe des Bösen aus den Uebergang der Moralität in die Sittlichkeit genommen, — ein Uebergang, der übrigens wiederum nur aus abstrakten logischen Kategorien, nicht aus den vorhandenen ethischen Begriffen deducirt wird; — nachdem er sodann den Begriff der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats, innerhalb des letzteren besonders den Begriff der Verfassung vortrefflich und aus der Tiefe der Wahrheit entwickelt hat, kommt er auf das Verhältniß der Staaten zu einander, was er «das äußere Staatsrecht» nennt. «Das äußere Staatsrecht, heißt es da (Rechtsphil. §. 330.), geht von dem Verhältnisse selbständiger Staaten aus; was an und für sich in demselben ist, erhält daher die Form des Sollens, weil, daß es wirklich ist, auf unterschiedenen souveränen Willen beruht.» Was damit gemeint sey, erklärt der Zusatz: «Staaten sind keine Privatpersonen, sondern vollkommen selbständige Totalitäten an sich, und so stellt sich ihr Verhältniß anders, als ein blos moralisches und privatrechtliches. Man hat oft die Staaten privatrechtlich und moralisch haben wollen, aber bei Privatpersonen ist die Stellung so, daß sie über sich ein Gericht haben, das das, was an sich rechtlich ist, realisirt. Nun soll ein Staatsverhältniß zwar auch an sich rechtlich seyn, aber in der Wirklichkeit soll das Ansichseyende auch Gewalt haben. Da nun keine Gewalt vorhanden ist, welche gegen den Staat entscheidet, was an sich Recht ist, und die diese Entscheidung verwirklicht, so muß es in dieser Beziehung immer beim Sollen bleiben. Das Verhältniß von Staaten ist das von Selbständigkeiten, die zwischen sich stipuliren, aber zugleich über diesen Stipulationen stehen.» Aus diesem Principe wird dann (§. 333.) gefolgert, daß nach dem Grundsatze des Völkerrechts als des allgemeinen, an und für sich zwischen den Staaten gelten sollen-

den Rechts, die abgeschlossenen Traktate, als auf welchen die Verbindlichkeiten der Staaten gegen einander beruhen, zwar gehalten werden sollen. «Weil aber deren Verhältniß ihre Souveränetät zum Princip hat, so sind sie insofern im Naturzustande (!) gegeneinander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen, zur Macht über sie constituirten, sondern in ihrem besondern Willen ihre Wirklichkeit. Jene allgemeine Bestimmung bleibt daher beim Sollen, und der Zustand wird eine Abwechselung von dem den Traktaten gemäßen Verhältnisse, und von der Aufhebung desselben», — d. h. die Traktate können nach Belieben gehalten oder gebrochen werden. Denn der Naturzustand ist nach Hegel selbst der Standpunkt der Willkühr, der natürlichen Bedürfnisse, Triebe, Neigungen ꝛc. «Der Streit der Staaten (§. 334) kann deswegen, insofern die besonderen Willen keine Uebereinkunft finden, nur durch Krieg entschieden werden», dessen Beginn und Ende wiederum von der beliebigen Meinung der Staaten, was als Bruch der Traktate oder Verletzung der Ehre anzusehen sey, abhängen müsse. Und (§. 336.) «indem die Staaten in ihrem Verhältnisse der Selbständigkeit als besondere Willen gegen einander sind, und das Gelten der Traktate selbst hierauf beruht (!), der besondere Wille des Ganzen aber nach seinem Inhalte sein Wohl überhaupt ist, so ist dieses das höchste Gesetz in seinem Verhalten zu anderen, um so mehr als die Idee des Staats eben dieß ist, daß in ihr der Gegensatz von dem Rechte als abstrakter Freiheit, und von dem erfüllenden besonderen Inhalte, dem Wohl, aufgehoben sey, und die erste Anerkennung der Staaten auf sie als concrete Ganze geht.»

Durch diese Grundsätze wird nun offenbar der platteste Eudämonismus und damit völlig Machiavellistische Maximen zum philosophischen, begrifflich nothwendigen Principe erhoben. Denn wenn es vom Belieben jedes Staats abhängt, ob er seine Traktate, die stipulirte Anerkennung eines Andern ꝛc., halten will oder nicht, wenn der besondere Wille und das Wohl die allein gültige Norm der Politik ist, so wird unmittelbar die Macht zum Rechte und das Recht zur bloßen Macht; beide identificirt, ergeben die Herrschaft

des Faustrechts. Mit andern Worten: wenn das Recht vom Wohle geschieden, letzteres allein das höchste Gesetz des Staats in seinem Verhalten zu andern ist, *) so daß das Recht des Einen gegen den andern ihm gar keine Sicherheit gewährt, so beruht auch alle Garantie seines Wohles allein auf seiner äußerlichen Macht. Nach Macht und Größe muß daher jeder Staat rücksichtslos streben; nur dadurch kann er sich und sein Wohl schützen gegen die andern, die ihn möglicherweise aus ihrem Interesse beeinträchtigen, angreifen, vernichten möchten. Ist er also der stärkere, so muß er, um noch stärker zu werden, den schwächeren noch mehr zu schwächen, zu übervortheilen, ja ganz zu absorbiren trachten. Die rohe Gewalt, von Zufällen und Aeußerlichkeiten aller Art abhängig, ist also das blinde Fatum, das die Staaten in diesem ihrem Naturzustande knechtet! — Das ist eine Höhe der Speculation, vor der das gesunde sittliche Gefühl mit Abscheu zurückschaudert.

Doch das Gefühl kümmert die Speculation nicht. Fassen wir also den Begriff ins Auge, durch dessen Triebkraft die Speculation sich auf ihre Höhe hinaufgeschwungen hat! — Nach Hegel selbst ist der Staat die realisirte Sittlichkeit, «die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substanzielle Wille, der sich denkt und weiß, und das, was er weiß und sofern er es weiß, vollführt» (§. 257.). Der Begriff der Sittlichkeit aber ist die concrete Identität des allgemeinen und des besondern (subjektiven) Willens oder des Rechts und der Moralität: daß Jeder sich als Moment (Glied) des Ganzen (des Staats) fasse, sich nur im Ganzen und das Ganze in sich wolle. Der Staat

*) Wenn Hegel a. a. O. zur Begründung dieses „höchsten Gesetzes" hinzufügt: „die Idee des Staats sey ja eben dieß, daß in ihr der Gegensatz von dem Rechte als abstrakter Freiheit, und vom erfüllenden besondern Inhalte, dem Wohl, aufgehoben sey", — so klingt dieß im offenbarsten Widerspruche mit seiner eigenen Lehre, fast eben so lächerlich als sophistisch. Denn der aufgehobene Unterschied zwischen dem abstrakten Rechte und dem Wohle, diese Negation der Negation, ist ja nach ihm selbst, nicht wieder das Wohl, sondern die Sittlichkeit, das wahrhafte concrete Recht.

als der selbstbewußte sittliche Geist ist nur, indem und sofern er dieß absolute Princip alles sittlichen Verhaltens weiß und will. Anderer Seits aber ist er nur gegenüber einer Anzahl anderer, unterschiedener Staaten. Diese als eine Totalität zu fassen, und damit sich selbst nur als lebendiges Glied dieses organischen Ganzen zu wissen und zu wollen, liegt mithin in seinem eigenen Wesen, sofern er, jenen gegenüber zum besondern (nationalen) Willen herabgesetzt, diese seine Besonderheit dem Begriff der Sittlichkeit gemäß nur in concreter Einheit mit dem Allgemeinen haben kann und soll. Dieß folgt mit einleuchtender Evidenz aus Hegels eigner Begriffsentwickelung. — Nichtsdestoweniger wird von ihm behauptet, daß, im diametralen Widerspruch mit der den Staat durchdringenden, sein Wesen ausmachenden sittlichen Idee, vielmehr sein besonderer Wille und sein particulares Wohl das höchste Gesetz für sein Verhalten gegen andere sey, blos deshalb, weil im Streite der Staaten gegen einander keine Gewalt da sey, welche entscheide, was an sich Recht ist, oder weil die unterschiedenen Willen der Staaten gegen einander souverän seyen. Allein wenn jeder der sittlichen Idee gemäß sich selbst nur als Glied des großen Ganzen, in der Einheit mit dem an und für sich allgemeinen Willen faßte, nur das Rechte wollte und thäte, so könnte es niemals zum Streite kommen, oder wenn die Staaten, wie es aus ihrem von Hegel selbst aufgestellten Begriffe nothwendig folgt, zu einem großen Bunde und Bundesgerichte (— ich erinnere an den deutschen Bund seiner Idee nach —) sich vereinigten, um nach den Principien des Völkerrechts ihre etwanigen Streitigkeiten richten und schlichten zu lassen, so würde die Souveränetät gerade erst in dieser rechtlichen und sittlichen Einigung die gegenseitige Anerkennung, die Gewißheit ihrer selbst, die Sicherheit und Selbständigkeit haben, auf der sie nach Hegel wesentlich beruht. — Dagegen folgt freilich aus der begrifflichen Nothwendigkeit des Bösen, daß dasselbe als Unrecht, Betrug und Verbrechen in Eidbrüchigkeit und Gewaltthat, mit gleicher Nothwendigkeit überall hervorbreche, wo es keine äußere Macht richtend und strafend bändigt. Nur folgt dann auch rückwärts, daß der Staat, der selbst Unrecht thut, Ver-

träge bricht ꝛc., nicht die Wirklichkeit der sittlichen Idee seyn kann. Dieser Widerspruch vernichtet den Hegelschen Begriff des Staats. Denn der Staat, der anderen gegenüber das Recht nicht zu finden vermag, kann auch in ihm selbst, seinen Bürgern gegenüber, das Recht nicht handhaben, da er ja nach außen wie nach innen nur wirklich ist in und kraft der rechtlichen und sittlichen Gesinnung seiner Bürger; der Staat, der nach außen selbst einer äußeren zwingenden Gewalt bedarf, die über Recht und Unrecht entscheide, kann auch nach innen, statt die Wirklichkeit der sittlichen Idee, nur die gleiche äußerlich zwingende Gewalt seyn, d. h. er sinkt in seine eigne Negation — zur juristischen Zwangsanstalt des seligen Hobbes herab.

Diese Negation des Begriffs, womit in Wahrheit Hegel und sein Begriff nur sich selbst widerspricht, ist indessen anderer Seits ganz im Sinne der Hegelschen Methode. Hegel bedarf ihrer, weil sonst seine dialektische Entwickelung bei dem Begriffe des Staats als des absolut-höchsten stehen bleiben müßte, und nicht zum Begriffe des Weltgeistes und weiter des absoluten Geistes gelangen könnte. Indem nämlich die Staaten nur ihren besondern Willen, ihr particulares Wohl gegen einander geltend machen, so gehen sie an dieser endlichen Einseitigkeit oder vielmehr Unsittlichkeit nothwendig unter: der eine wird vom andern unterjocht, verliert seine Souveränetät oder kann in seiner Schwäche seinen besondern Willen nicht mehr behaupten. Aus dieser dialektischen Aufhebung bringt dann der allgemeine Geist, der Geist der Welt, sich selbst als unbeschränkt hervor, d. h. diesen Untergang, diese Negation hypostasirt Hegel, und macht daraus den Begriff des Weltgeistes. — Doch dieser Begriff bildet zugleich den Uebergang zum dritten Haupttheile der Philosophie des Geistes, zur Lehre vom absoluten Geiste. Wir wollen uns daher die nähere Betrachtung desselben auf die folgende Vorlesung versparen. —

Achte Vorlesung.

Dritte Abtheilung der Philosophie des Geistes: der absolute Geist.

Den Begriff des Weltgeistes, bei welchem wir gegen Ende unserer letzten Betrachtung angelangt waren, führt Hegel in der Rechtsphilosophie §. 340. mit den Worten ein: «In das Verhältniß der Staaten gegen einander, weil sie darin als besondere sind, fällt das höchst bewegte Spiel der inneren Besonderheit der Leidenschaften, Interessen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und der Laster wie der äußern Zufälligkeit, in den größten Dimensionen der Erscheinung, — ein Spiel, worin das sittliche Ganze selbst, die Selbständigkeit des Staats, der Zufälligkeit ausgesetzt wird. Die Principien der Volksgeister sind um ihrer Besonderheit willen, in der sie als existirende Individuen ihre objektive Wirklichkeit und ihr Selbstbewußtseyn haben, überhaupt beschränkte, und ihre Schicksale und Thaten in ihrem Verhältniß zu einander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der allgemeine Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt eben so sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht, — und sein Recht ist das allerhöchste — an ihnen in der Weltgeschichte als dem Weltgerichte ausübt.» — Es ist einleuchtend, daß dieser Weltgeist in Wahrheit nur die hypostasirte Negation der verschiedenen Volksgeister oder der subjektivirte (personificirte) Untergang der besonderen Staaten ist. Es würde von ihm gar nicht die Rede seyn können, wenn die einzelnen Staaten gegen einander nicht ihren besondern Willen und ihr particuläres Wohl verfolgten, sondern auf Recht und Gerechtigkeit hielten, d. h. wenn die sittliche Idee, deren Wirklichkeit das Wesen des Staats ist, wirklich sein Wesen ausmachte. Dann

würde jenes «höchst bewegte Spiel der Leidenschaften und Interessen, der Gewalt, des Unrechts und der Laster» ꝛc. nicht eintreten, und mithin auch ihre gegenseitige Besonderheit nicht «der Dialektik der Endlichkeit», d. i. dem Untergange verfallen, sondern in der concreten Einheit mit der ewigen sittlichen Idee sich erhalten und weiter bilden. Dann würde also auch der Weltgeist weder aus jener Dialektik sich selbst hervorbringen, noch an den Staaten, richtend und vernichtend, sein s. g. Recht ausüben können. Dieses angeblich allerhöchste Recht, d. i. der Weltgeist selbst, das nur vermittelst jenes Spiels der Leidenschaften, der Gewalt, des Unrechts und der Laster sich realisirt, und also Gewalt, Unrecht und Laster als Mittel gebraucht, um sich selbst und seinen Inhalt zu verwirklichen, ist in der That ein höchst absonderliches Recht! Wenn der Weltgeist selbst den jesuitischen Grundsatz: der Zweck heilige die Mittel, ausübt, wenn er selbst als die erscheinende Dialektik der endlichen Volksgeister jenes höchst bewegte Spiel des Unrechts und der Laster spielt, um daraus sich selbst hervorzubringen, so ist nicht abzusehen, warum derselbe Grundsatz den weltlich-individuellen Geistern, den armen, von der Noth des Daseyns, von der ehernen Faust des Weltgeistes gedrückten Individuen zum Vorwurf gereichen soll! Warum sollte nicht auch das Individuum Unrecht und Verbrechen begehen, damit an ihm die absolute Gültigkeit des Rechts sich bewähre? Wer wollte es um des erhabenen Zweckes willen, der nothwendigen Dialektik der absoluten Methode als der Form des Absoluten selbst in die Hände zu arbeiten, tadeln? — Die Weltgeschichte als das Weltgericht, das der Weltgeist verwaltet, ist dann ebenfalls nichts weiter als jenes «höchst bewegte Spiel», durch welches Staaten entstehen und untergehen, — in der That! ein Gericht, welches dem in ihm waltenden Rechte würdig zur Seite steht! —

In der Encyklopädie, zu der wir uns zurückwenden müssen, da mit dem Begriffe des Weltgeistes die Rechtsphilosophie schließt, wird zwar (§. 548.) vorzugsweise geltend gemacht, daß «der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine Freiheit als Natur sey, nach dieser Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit habe; auch sey

er in der Zeit und habe dem Inhalte nach wesentlich ein besonderes Princip und eine dadurch bestimmte Entwickelung seines Bewußtseyns und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen, — er habe eine Geschichte innerhalb seiner. Als beschränkter Geist sey seine Selbständigkeit ein Untergeordnetes, er gehe in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheiten die Dialektik der besondern Völkergeister, das Weltgericht, darstelle. Diese Bewegung sey der Weg der Befreiung der geistigen Substanz [«von ihren Besonderheiten, in denen sie in den einzelnen Völkern wirklich ist», wie die zweite Ausgabe hinzufügt], — die That, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst an sich seyende Geist sich zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seyenden Wesens bringe, und sich auch zum äußerlich allgemeinen, zum Weltgeiste werde.» Hier also spielt jenes höchst bewegte Spiel, das in der Rechtsphilosophie den Uebergang bildet zum Begriffe des Weltgeistes, nicht mit. Dafür fehlt denn aber auch aller und jeder Grund für jene Dialektik der besondern Völkergeister, aus welcher doch der Weltgeist sich erst hervorbringt uud die er als das Weltgericht an ihnen ausübt. Denn die klimatische und geographische Bestimmtheit eines Staats ist offenbar für sich allein gar nicht im Stande, seinen Untergang zu bewirken; eben so wenig folgt derselbe daraus, daß jeder Staat eine Geschichte hat; sein besonderes Princip, nachdem es seine Entwickelung durchlaufen, d. h. sich realisirt hat, kann damit entweder in ein anderes, höheres, wenn auch wiederum besonderes Princip übergehen, oder seine Besonderheit zum immanenten Momente des wahrhaft-allgemeinen sittlichen Geistes erhebend, in dieser Einheit, als integrirendes Glied der Totalität der Staaten, ungestört fortdauern und sich weiter entwickeln. — Der Untergang der Staaten ist auch historisch stets und überall nur ihre Demoralisation, d. h. jenes bewegte Spiel der Leidenschaften und Interessen, der Gewalt, des Unrechts und der Laster gewesen, welches als Eroberungssucht, Gewaltthat, Eidbrüchigkeit ꝛc. nach außen, als Ehrgeiz, Unmäßigkeit, Parteisucht ꝛc. nach innen den Sieg über Recht und Sitte davon

trug. Kein Volk oder Staat wird von einem andern unterjocht, sondern er läßt sich nur unterjochen, d. h. er fällt nur dann unter die Botmäßigkeit eines andern, wenn er in sich selbst bereits zusammengefallen ist. Der Hegelsche Weltgeist, der jenes verderbliche Spiel spielt, ist daher, bei dem rechten Namen genannt, nur die Macht des Bösen, sofern sie nicht blos an den Individuen, sondern in ihnen auch an den Volksgeistern sich bewährt. Diese Macht zum allgemeinen oder Weltgeiste hypostasirt, ist ferner niemand anders als der alte wohlbekannte Beelzebub, der Teufel des Volks- und Kirchenglaubens, den die Hegelsche Philosophie als kindische Vorstellung des religiösen Pöbels oder als «den aufgewärmten Kohl der wiederkäuenden Pietisten» gründlich verachtet, und nun doch! — als hätte der Teufel wirklich sein Spiel, — wider Wissen und Willen in die erhabene Region der Philosophie selbst einführt, selbst begrifflich construirt, selbst seine absolute Nothwendigkeit darthut!

Indessen ist es doch anderer Seits mit diesem vornehmen speculativen Teufel ein ander Ding als mit dem gemeinen populären Teufel unserer Altvordern. Er ist vor allen Dingen weit klüger als letzterer, dessen Dummheit sprüchwörtlich geworden ist. Er hütet sich wohl, mit dem lieben Herrgott zu streiten, wobei er doch stets zu kurz kommen muß. Vielmehr durch einen dialektischen Saltomortale schlägt er selbst in den absoluten Geist, d. h. in den ewigen dreieinigen Gott um. Er ist also nicht wider Gott, sondern mit und in Gott. Wie nach Hegel «das göttliche Wesen selbst von Anfang sich entäußert, sein Daseyn in sich geht und böse wird,» wie der Weltgeist aus jenem bewegten Spiele des Unrechts, der Gewalt und der Laster sich hervorbringt, so wiederum bringt sich der absolute Geist aus dem Weltgeiste als dessen Negation hervor; der Teufel ist mithin, gemäß der absoluten Negativität des Begriffs, Entwickelungsmoment des absoluten Begriffs Gottes, des Processes, der Gott ist. Nachdem nämlich bemerkt worden, daß jene dialektische Bewegung, worin die Befreiung der sittlichen Substanz von ihren Besonderheiten bestehe, die Entwickelung des Selbstbewußtseyns des Weltgeistes in der Zeit und im Daseyn und damit als Geschichte sey,

ihre einzelnen Momente und Stufen daher eben so viele einzelne Völkergeister seyen (§. 549.), so daß «das Sebstbewußtseyn eines besonderen Volks Träger der jedesmaligen Entwickelungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Daseyn und die objektive Wirklichkeit sey, in welche er seinen Willen lege» (§. 550.); — fährt der §. 552. der Encyklopädie also fort: «Der Volksgeist enthält die Naturnothwendigkeit, er steht im äußerlichen Daseyn; die in sich unendliche sittliche Substanz ist für sich eine besondere und beschränkte, und ihre subjektive Seite mit Zufälligkeit behaftet, bewußtlose Sitte, und Bewußtseyn ihres Inhalts als eines zeitlich Vorhandenen und im Verhältnisse [des Bewußtseyns und des Gegensatzes, — wie die zweite Ausgabe hinzufügt] gegen eine [selbständige] äußerliche Natur und Welt. Aber es ist der in der Sittlichkeit denkende Geist, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeist in seinem Staate und dessen zeitlichen Interessen, dem Systeme der Gesetze und der Sitten hat, in sich aufhebt, und sich zum Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit erhebt, ein Wissen, das jedoch selbst die immanente Beschränktheit des Volksgeistes hat. Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigne Weltlichkeit abgestreift, erfaßt seine concrete Allgemeinheit, und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich und die Nothwendigkeit Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.» Bei diesem Uebergange fällt zunächst sogleich auf, daß der längst abgethane Gegensatz des Bewußtseyns gegen eine selbständige, äußerliche Natur plötzlich wieder auftaucht, man weiß nicht wie und woher. Schon innerhalb der Entwickelung des subjektiven Geistes im Uebergange des Bewußtseyns zum Selbstbewußtseyn war nach §. 423 f. 438. f. dieser Gegensatz «verschwunden.» Die sittliche Idee aber, von der es hier allein sich handelt, deren Wirklichkeit der Staat ist, und in der, wie der obige Paragraph in der 2ten Ausgabe selbst erklärt, das Wissen und Wollen der subjektiven Seite (d. i. der einzelnen Subjekte als Staatsbürger) zur Sitte und objektiven Freiheit untergegan-

gen ist, ist nothwendig absolut-erhaben über die Natur und Natürlichkeit; es gehört wesentlich zu ihrem Begriffe, jene als bloßes Moment in sich aufgehoben, d. h. ihre Selbständigkeit negirt zu haben. Oder soll der in der Rechtsphilosophie entwickelte, doch wohl absolute Begriff des Staats, diese Wirklichkeit der ewigen sittlichen Idee, wiederum abhängig seyn, gestört, verunreinigt, gebrochen werden können von der ihm selbständig gegenüberstehenden äußerlichen Natur, von der Natürlichkeit und den natürlichen Bedürfnissen, Trieben, Neigungen der Volksgeister? — Dann hätte die sittliche Idee im Staate in Wahrheit keine Wirklichkeit; der absolute Begriff des Staats wäre ein leeres, subjektiv-willkührliches Hirngespinnst, ein abstraktes Ideal, das nur wirklich werden soll, aber nie wird; er wäre, im diametralen Widerspruche mit den einzelnen Bestimmungen wie mit dem ganzen Geiste der Hegelschen Philosophie, «nicht einmal so reich und mächtig, um eine so arme Bestimmung wie Seyn ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste ist, in sich zu enthalten.» Ist dagegen sowohl die Naturnothwendigkeit, die der Volksgeist in sich enthält, d. i. seine Naturbestimmtheit oder Natürlichkeit, als auch die äußerliche Natur, zu der er im Verhältnisse steht, machtlos gegen den Begriff des Staats, vermag sie die Realisirung der sittlichen Idee nicht zu beeinträchtigen, so ist sie auch nicht äußerlich und damit (wie die 2te Ausgabe anerkennt) selbständig weder gegen seine objektive noch gegen seine subjektive Seite, welche ja ohnehin nicht von einander geschieden werden können. — Das, was Hegel hier vor Augen hat oder vielmehr herbeizieht, damit es als Negation die Entwickelung des Begriffs weitertreibe, ist die triviale Wahrheit, daß die verschiedenen Volksgeister, die als eben so viele Staaten historisch auftreten, theils ihre Naturbestimmtheit haben, welche in ihrer Nationalität sich ausspricht, theils mit ihrer geographischen und klimatischen Bestimmtheit zu ringen, und an ihr allerdings eine äußerliche Natur sich gegenüber haben. Allein nachdem einmal der absolute Begriff des Staats entwickelt ist, kann unmöglich diese natürliche Seite wieder zur Geltung kommen, da ja deren Ueberwindung (d. h. Herabsetzung zu einem allerdings immanenten, aber doch aufgehobenen Momente) vielmehr die schlechthin nothwendige Voraussetzung der Entwickelung des Begriffs ist. Vom wahren Begriff des Staats, von der Wirklichkeit der sittlichen Idee kann nur die Rede seyn, wenn der Volksgeist über die Naturbestimmtheit der Nationalität (z. B. über die Neigung des Orientalen zum Despotismus und zu Vielweiberei, des Negers zur Rachsucht ꝛc.) wie über die geographischen und klimatischen Hindernisse triumphirt, und sie überwunden hat. Dieß ist so einleuchtend, daß es Hegel unmöglich übersehen haben kann, und die willkührliche völlig grundlose Restitution eines längst negirten Momentes läßt sich daher nur aus der Verlegenheit erklären, in der er sich befand, um eine Negation des Volks- und weiter des Weltgeistes heraus zu finden.

Nichts desto weniger ist die Aufhebung des Weltgeistes zum absoluten Geiste völlig verunglückt. Zuvörderst müssen wir fragen, wo denn «die Weltlichkeit», oder wie die zweite Ausgabe bestimmter sich ausdrückt, «die Aeußerlichkeiten des Weltgeistes und die Gegensätze der Endlichkeit, die er enthält,» herkommen? Der Weltgeist, der die Weltgeschichte regiert und das Weltgericht verwaltet, ging ja angeblich hervor aus der «Befreiung der sittlichen Substanz von ihren Besonderheiten, in denen sie in den einzelnen Völkern wirklich ist»; er war also wesentlich bestimmt, frei von diesen Besonderheiten zu seyn, sein Begriff bestand eben nur in dieser Freiheit, in der er allein der allgemeine im Unterschiede von den besonderen Völkergeistern seyn kann. Jetzt soll er dennoch wieder mit den Aeußerlichkeiten und Gegensätzen der Endlichkeit, d. h. mit der Beschränktheit und den Besonderheiten, an denen die Volksgeister zu Grunde gingen, behaftet seyn! — So wäre denn der Weltgeist unter der Hand wieder zum bloßen Volksgeiste herunter gesunken, und der absolute Geist, der die Negation des Weltgeistes seyn soll, wäre vielmehr selbst nur der Weltgeist, jene hypostasirte Macht des Bösen! —

Doch selbst die unbekannten und unerwiesenen Aeußerlichkeiten und endlichen Gegensätze im Weltgeiste zugegeben, — so fragt sich endlich, wo der «in der Sittlichkeit denkende Geist» auf einmal herkommt, oder welches nach dem Ausdru-

cke der 2ten Ausgabe die lebendige Sittlichkeit seyn soll, in deren objektivem Wissen sich diese Aeußerlichkeiten und Gegensätze abstreifen und aufheben sollen? — Die Sittlichkeit, deren Realität der Staat ist, kann es nicht seyn. Denn eben diese, die nur in den besonderen Volksgeistern wirklich und damit «für sich eine besondere und beschränkte ist», eben sie ist gerade mit jenen Aeußerlichkeiten und Gegensätzen der Endlichkeit angeblich behaftet. In jenem bewegten Spiele der Leidenschaften und Interessen, des Unrechts und der Laster, das die Staaten in ihrem Verhältniß gegen einander spielen, ist die Sittlichkeit nothwendig aufgehoben; jedes Subjekt, das an diesem Spiele Theil nimmt, — und wenn das Staatswohl wie es seyn soll, das lebendige Interesse aller Bürger ist, so müssen alle Subjekte daran Theil nehmen, — ist damit eo ipso unfähig, «sich zum Wissen des absoluten Geistes,» zur Idee Gottes zu erheben: im Kampf der Leidenschaften und Interessen denkt der Mensch nicht an Gott, und am aller wenigsten ist dieß die Stätte, auf welcher das Gottesbewußtseyn erst hervorzubrechen vermöchte. Von welcher Sittlichkeit ist also die Rede? — Ist etwa gemeint, daß, indem der Weltgeist, die Negation der einzelnen Staaten und Volksgeister und damit der in letzteren wirklichen Sittlichkeit, selbst negirt werde, die negirte Sittlichkeit sich wieder herstelle, und zwar als das aus der Negation des Weltgeistes resultirende Wissen des absoluten Geistes? — Dieß wäre allerdings der der Hegelschen Methode allein angemessene Fortschritt: die im Staate wirkliche sittliche Idee muß negirt werden, um durch die Negation der Negation, um das negirte Moment bereichert, zu sich zurückzukehren. Allein es fragt sich nur, wo die unentbehrliche Negation des Weltgeistes herkommen soll? Es muß doch ein Grund angegeben werden, warum der Weltgeist sich negirt? es muß dargethan werden, daß er die Aeußerlichkeiten und Gegensätze der Endlichkeit, von denen die Rede ist, wirklich enthalte, und wie es geschehe, daß er von ihnen frei werde, mit einem Worte, sowohl die Negation, die er an ihm selbst haben soll, als deren nothwendige Aufhebung muß aufgezeigt werden. Aber eben dieß ist, wie wir gesehen haben, nicht geschehen, und kann nicht geschehen. Denn der Weltgeist war ja angeblich die Befreiung der sittlichen Substanz von ihren Besonderheiten, in denen sie in den einzelnen Völkern wirklich ist; er war also nicht die Negation der Idee der Sittlichkeit selbst, sondern nur der ihrer Allgemeinheit widersprechenden Besonderheiten, die ihr in den Volksgeistern noch anklebten; die Negation des Weltgeistes kann also nicht die Rückkehr der sittlichen Idee zu sich selbst seyn, sondern wäre vielmehr die Aufhebung derselben. Selbst die Annahme, daß unter der Weltlichkeit des Weltgeistes nicht die gegeneinander stehenden Besonderheiten der Volksgeister, sondern vielmehr die allgemeinen Gegensätze des weltlichen Daseyns überhaupt, Zeit und Raum, tellurische und kosmische Bestimmtheit ꝛc. verstanden seyen, — auch diese ohnehin dürftige Auskunft ist unmöglich, da nach §. 550. der Weltgeist über jedes Moment der Weltgeschichte «als über eine besondere Stufe [seiner Entwickelung] hinausschreitet und es dann seinem Zufall und Gerichte übergiebt», d. h. seine absolute Erhabenheit über Zeit und Raum manifestirt. Ist er (nach §. 549.) wirklich der allgemeine Geist in der Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seyenden Wesens, so müssen auch nothwendig alle Gegensätze der Endlichkeit, d. h. alle Besonderheiten in ihm aufgehoben seyn. —

Die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, welche der Oekonomie des Hegelschen Systems gemäß die philosophische Darstellung jener «Dialektik der besonderen Völkergeister», jener «Befreiung der sittlichen Substanz von ihren Besonderheiten», wodurch sich der Geist zum allgemeinen, zum Weltgeiste wird, und weiter «die Entwickelung des Selbstbewußtseyns des letzteren in der Zeit», ausführlich enthalten müßten, geben nicht nur keine Deduction, keine nähere Erörterung über ihn, sondern verwischen und verwaschen sogar noch die ohnehin schon unklaren Bestimmungen der Encyklopädie, indem ihnen Weltgeist und absoluter Geist (Gott) ganz gleich bedeutend zu seyn scheint, wie schon daraus erhellt, daß sie die Bildung der Nationalitäten (Volksgeister), die Gestaltung der Staaten und deren Bedeutung als nothwendiger Momente der welthistorischen Entwickelung überall

an die Vorstellungen der Völker von Gott, d. h. an die Entwickelung des absoluten Geistes und seines Selbstbewußtseyns in der Zeit anknüpfen. Auch hier erfahren wir also nichts Näheres über den Weltgeist und sein Doppelverhältniß zu den einzelnen Volksgeistern und dem absoluten Geiste. — Doch es wäre offenbar unbillig, einen Philosophen wie Hegel, dessen System vorzugsweise streng methodische Entwickelung fordert, nach dergleichen aus Collegienheften zusammengestellten Vorlesungen beurtheilen zu wollen, die nicht nur der gemeinen Vorstellung und der philosophischen Unfähigkeit der meisten Zuhörer sich accommodiren, sondern auch ihrem Wesen und Zwecke nach auf eine streng philosophische Form verzichten müssen. Wir erklären daher hiermit Ein- für allemal, daß wir alle diese gedruckten Collegienhefte nur explanatorisch, zur Bestätigung der bereits anderweitig gewonnenen Resultate benutzen werden, übrigens aber in keiner Beziehung Gewicht auf sie legen. *) —

Sehen wir davon ab, was Hegel deducirt hat, und fragen allein, was er gewollt oder gemeint hat, so ist es freilich nicht schwer darauf zu antworten, da die Anmerkung zu dem angeführten §. 552. der Encyklopädie genügenden Aufschluß giebt. Hier heißt es nämlich: «Es ist früher von der Vermittelung, welche die Erhebung zu Gott ist, gezeigt worden (§. 192. vgl. §. 204. Anm.), daß das Moment der Negation, als durch welche der wesentliche Inhalt des Ausgangspunktes von seiner Endlichkeit gereinigt wird und hierdurch frei hervorgeht, vornehmlich zu beachten ist. Dies in der logischen Form abstrakte Moment hat nun seine concreteste Bedeutung erhalten. Das Endliche, von dem hier ausgegangen wird, ist das reelle sittliche Selbstbewußtseyn; die

*) Ich selbst besitze ein im Wintersemester 1830 — 31 von mir sehr sorgfältig und fast wörtlich nachgeschriebenes Collegienheft über die Philosophie der Geschichte, das aber in sehr wesentlichen Punkten von den veröffentlichten Vorlesungen abweicht. Auch die bedeutenden Differenzen zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Religionsphilosophie bezeugen die gerügte Unzuverlässigkeit, die ja ohnehin in der Natur der Sache liegt.

Negation, durch welche es seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt, ist die in der sittlichen Welt wirklich vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjektiven Meinung und Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde. Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität geht nur aus der Sittlichkeit hervor, und ist die denkende, d. i. der freien Allgemeinheit ihres concreten Wesens bewußtwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewußt.» Hiernach ist es klar, daß der in der Sittlichkeit denkende Geist das sittliche Selbstbewußtseyn des endlichen Geistes seyn soll, sofern er sein Wissen von der subjektiven Meinung reinigt und seinen Willen von der Selbstsucht der Begierde befreit. Wie dieses gerade von dem zuletzt in der speculativen Entwickelung hervorgetretenen Begriffe des Weltgeistes aus geschehen könne, und warum wir von der erhabenen Thätigkeit des letzteren, der die einzelnen Subjekte nur als seine Werkzeuge gebraucht (§. 551.), wieder auf das sittliche Selbstbewußtseyn des endlichen subjektiven Geistes zurückgeworfen werde, wird nicht gesagt. Vielleicht soll der endliche Geist, indem er dem Treiben des Weltgeistes, jenem höchst bewegten Spiele, zuschaut oder respektive selbst daran Theil nimmt, vermittelst der Reflexion auf den Untergang der Völker und Staaten wie seiner eignen Werke, vermittelst des Anblicks des Alles zermalmenden Schwungrades der Weltgeschichte, von dem Begriffe des so blos negativ wirkenden und in seinen Schöpfungen sich selbst negirenden Weltgeistes zum Wissen des absoluten Geistes sich erheben? — womit es dann aber nur zum Wissen des endlichen Geistes von Gott, keineswegs zur selbständigen objektiven Realität Gottes käme, so daß Gott eine bloße Meinung, ein bloßes Gedankending wäre. Oder soll der Weltgeist nur in den endlichen Geistern seine Wirklichkeit haben, und mithin dadurch, daß die Subjekte theils im innern Staatsleben, theils in jenem bewegten Spiele der verschiedenen Staaten gegen einander, die Subjektivität ihres Wissens wie die Selbstsucht ihres Wollens abarbeiten, gleichermaßen von seinen angeblichen Aeußerlichkeiten und den Gegensätzen der Endlichkeit sich reinigen? —

Beide Alternativen werden in den Vorlesungen über

Aesthetik in Eins zusammen gegossen, wiederum aber des Weltgeistes gar nicht gedacht. Da heißt es nämlich (Werke X. 1. S. 121. f.): «Als Subjektivität ist der Geist nur erst an sich die Wahrheit der Natur, indem er seinen wahren Begriff noch nicht für sich selber gemacht hat. Die Natur steht ihm somit nicht als das durch ihn gesetzte Andere, in welchem er zu sich selber zurückkehrt, gegenüber, sondern als unüberwundnes beschränkendes Andersseyn, auf welches als auf eine vorgefundene Objektivität, der Geist als das Subjektive in seiner Existenz des Wissens und Wollens bezogen bleibt, und nur die andere Seite zur Natur zu bilden vermag. In diese Sphäre fällt die Endlichkeit des theoretischen sowohl als des praktischen Geistes, die Beschränktheit des Erkennens und das bloße Sollen im Realisiren des Guten. Auch hier wie in der Natur ist die Erscheinung ihrem wahrhaften Wesen ungleich, und wir erhalten noch den verwirrenden Anblick von Geschicklichkeiten, Leidenschaften, Zwecken, Ansichten, Talenten, die sich suchen und fliehen, für und gegen einander arbeiten und sich durchkreuzen, während sich bei ihrem Wollen, Bestreben, Meinen und Denken die mannichfaltigsten Gestalten des Zufalls einmischen. Dieß ist der Standpunkt des nur endlichen, zeitlichen, widersprechenden und dadurch vergänglichen, unbefriedigten und unseligen Geistes. Denn die Befriedigungen, die diese Sphäre bietet, sind in der Gestalt ihrer Endlichkeit selbst immer noch beschränkt und verkümmert, relativ und vereinzelt. Der Blick, das Bewußtseyn, Wollen und Denken erhebt sich deshalb über sie, und sucht und findet seine wahre Allgemeinheit, Einheit und Befriedigung anderswo: im Unendlichen und Wahren. Diese Einheit und Befriedigung, zu welcher die treibende Vernünftigkeit des Geistes den Stoff seiner Endlichkeit hinaufhebt, ist dann erst die wahre Enthüllung dessen, was die Erscheinungswelt ihrem Begriffe nach ist. Der Geist erfaßt die Endlichkeit selber als das Negative seiner, und erringt sich dadurch seine Unendlichkeit. Diese Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist.» — Hiernach also soll der Anblick jenes höchst bewegten Spiels der Leidenschaften und Interessen ꝛc., d. i. der Anblick von Leben und Geschichte, den menschlichen Geist zur

Erfassung seiner Endlichkeit als des Negativen seiner, d. i. zur Negation seiner Endlichkeit treiben, und eben darin soll die Aufhebung jener Gegensätze der Endlichkeit im Weltgeiste und die Erhebung zum absoluten Geiste bestehen. — Aber einer Seits negirt sich ja der Weltgeist gar nicht in jenem bewegten Spiele, sondern bringt sich aus ihm vielmehr hervor; die Negation seiner Schöpfungen ist ja gerade «die Befreiung der sittlichen Substanz von ihren Besonderheiten, in denen sie in den einzelnen Völken wirklich ist»; sie ist «die Entwickelung seines Selbstbewußtseyns in der Zeit», er schreitet über seine jedesmalige Entwickelungsstufe in der Weltgeschichte, d. h. über den Untergang des welthistorischen Volkes, welches das absolut berechtigte, Weltbeherrschende war, hinaus; — das Subjekt wäre also im Irrthum, wenn es kraft einer gar nicht vorhandenen Negation des Weltgeistes zum absoluten Geiste sich wenden wollte. Wäre aber anderer Seits der Weltgeist nur in den endlichen Geistern wirklich, wie könnten dann letztere seine Werkzeuge heißen, die nur «an seinem substanziellen, von ihnen unabhängig bereiteten Geschäfte» Antheil nehmen (§. 551.)? Wie könnte ferner vom Weltgeiste als dem allgemeinen Geiste, von der Offenbarung seines an und für sich seyenden Wesens, von der Entwickelung seines Selbstbewußtseyns die Rede seyn, da er ja vielmehr ohne alle Realität an ihm selbst, seine Wirklichkeit nur in einem Andern hätte, mithin nicht an und für sich, ohne Selbständigkeit und ohne Selbst wäre? Hat der Weltgeist nur im endlichen Geiste seine Realität, ist die sittliche Reinigung des menschlichen Selbstbewußtseyns zugleich die Befreiung des Weltgeistes von seiner Wirklichkeit, so ist auch der endliche Geist der Weltgeist selbst. Wie aber ist eine solche Identification möglich, ohne zugleich den endlichen Geist mit dem absoluten zu identificiren? — In der That! indem Hegel behauptet, daß jene Reinigung und Befreiung die Negation sey, «durch welche das Endliche als sittliches Selbstbewußtseyn seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebe», diese Wahrheit aber der absolute Geist (Gott), diese Erhebung Erhebung zu Gott sey; so behauptet er offenbar, daß der endliche Geist in seiner wahrhaften vollkommenen Sittlichkeit

die Realität des absoluten Geistes, die Wirklichkeit Gottes selbst sey!

Wir erwarten von den Hegelianern, daß sie diese ungeheure Behauptung, welche die Realität Gottes als absoluten Geistes von der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen abhängig macht, — denn wenn der Mensch im Bösen sich fixirte, was er nach Hegel selbst kann, so käme es gar nicht zu jener Erhebung zu Gott, — vollständig zu widerlegen im Stande seyn werden. Wir selbst wissen der Consequenz der Hegelschen Methode, welche zu dieser Gotteslästerung hindrängt, schlechterdings nicht zu entgehen. Offenbar nämlich kann das System, wie es bis auf den vorliegenden Punkt entwickelt ist, zum Begriffe des absoluten Geistes nur durch die Negation des endlichen Geistes kommen. Der Begriff des letztereu war in der zweiten Abtheilung der Philosophie des Geistes, in der Lehre vom objektiven Geiste, so weit entfaltet, daß er seine Wahrheit im Staate zu haben sich auswies, d. h. daß er als Träger der sittlichen Idee, deren Wirklichkeit der Staat ist, erschien, indem der Staat wiederum nur seine Wirklichkeit in der sittlichen Gesinnung und Handlungsweise seiner Bürger hatte. Die mehreren Staaten jedoch, die als eben so viele Volksgeister in ihren Besonderheiten sich von einander unterscheiden, finden an dieser ihrer Besonderheit und Beschränktheit ihre Negation, d. h. die sittliche Idee (Substanz), welche in der Gesinnung der einzelnen Subjekte wirklich, aber wegen deren nationaler Besonderheit und Beschränktheit selbst beschränkt und besondert ist, wird durch die Dialektik (Untergang) der Volksgeister von ihrer Besonderheit befreit. Der Proceß dieser Befreiung ist die Weltgeschichte, und die von der Beschränktheit der Volksgeister gereinigte sittliche Idee ist der Weltgeist. Auch der Weltgeist ist mithin nur wirklich in der solchergestalt gereinigten Sittlichkeit der einzelnen Subjekte. Auch er aber soll noch mit gewissen Aeußerlichkeiten und Gegensätzen der Endlichkeit behaftet seyn. Indem dann zuletzt auch noch diese sich aufheben, so geht aus dieser zweiten Negation der Begriff des absoluten Geistes, Gottes, hervor, d. h. die sittliche Idee, die unter dem Namen Weltgeist ihre Wirklichkeit in der sittlichen Gesinnung der einzelnen Subjekte hatte, erhält nach dieser letzten Reinigung und Befreiung den Namen Gottes. Das, was gereinigt wird, ist also stets nur die sittliche Gesinnung und Handlungsweise der endlichen Geister. Diese Reinigung ist dann angeblich die Negation ihrer Endlichkeit, womit sie zum wahrhaft unendlichen, absoluten Geiste sich erheben. Allein damit ist nicht die Aufhebung ihres Wesens und Geistes und Selbstbewußseyns überhaupt, sondern nur des Momentes der Endlichkeit vollzogen: sie werden dadurch nicht allmächtig, allweise, allgegenwärtig ꝛc.; die Negation besteht vielmehr nur in der Reinigung ihres Wissens von der subjektiven Meinung und die Befreiung des Willens von der Selbstsucht der Begierde; sie ist also die Erhebung des Subjekts zur wahrhaften, vollendeten Sittlichkeit. Gleichwohl erhebt es sich damit zu Gott, d. h. die Negation dieser seiner Endlichkeit ist als Negation der Negation die Realität des absoluten Geistes; es selbst, als so gereinigt, ist die Wirklichkeit Gottes! — Das, was sonach für den Begriff des absoluten Geistes ausgegeben wird, ist in Wahrheit nur der Begriff der vollendeten Sittlichkeit, dessen Realität im Menschen. Dieser, willkührlich hypostasirt, wird Gott genannt! — Obwohl einer Seits dieß Resultat nicht einmal deducirt ist, — wir haben vielmehr gesehen, daß weder jene Aeußerlichkeiten und Gegensätze des Weltgeistes, noch wie und wodurch sie sich aufheben, ja nicht einmal die Aufhebung der Volksgeister zum Weltgeiste, nicht einmal die Nothwendigkeit ihres Untergangs in Folge ihrer Besonderheit und Beschränktheit, mithin auch nicht die Nothwendigkeit jener endlichen Reinigung und Befreiung der Sittlichkeit nachgewiesen ist; — obwohl anderer Seits, selbst wenn es deducirt wäre, damit doch nur der Begriff der idealen Sittlichkeit, des idealen Menschen gewonnen wäre; so wird doch im Folgenden ohne weiteres gethan, als sey dieser s. g. absolute Geist ein ganz selbständiges, für sich seyendes, von letzterem unterschiedenes Wesen. «Der Begriff des Geistes, fährt §. 553 fort, hat seine Realität im Geiste. Daß diese in der Identität mit jenem als das Wissen der absoluten Idee sey, hierin ist die nothwendige Seite, daß die an sich freie Intel-

ligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit sey, um die dessen würdige Gestalt zu seyn. Der subjektive und der objektive Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der Realität oder Existenz ausbildet.» — Die Worte: «der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geiste», können nur bedeuten: die Realität des absoluten Geistes ist der endliche Geist in der Negation seiner Endlichkeit, d. h. in seiner vollendeten Sittlichkeit. Diese Realität, heißt es ja sogleich weiter, ist in der Identität mit dem Begriffe das Wissen der absoluten Idee; dieß Wissen aber war nur das durch seine Negation hindurchgegangene sittliche Selbstbewußtseyn des menschlichen Geistes. In ihm also ist «die an sich freie Intelligenz zu ihrem Begriffe befreit, um die dessen würdige Gestalt zu seyn»; — so allein haben diese letzten Worte einen Sinn. So allein wird auch der Schlußsatz des Paragraphen verständlich. Denn nur dann, wenn der absolute Geist seine Realität in dem Wissen des endlichen Geistes von ihm hat, kann der subjektive und der objektive Geist als der Weg angesehen werden, auf welchem sich die Seite der Realität oder Existenz ausbildet, d. h. nur dann kann die Begriffsentwickelung des endlichen Geistes in der Psychologie und Rechtsphilosophie, durch welche er zu jenem Wissen des angeblich absoluten Geistes gelangt, zugleich den Weg darstellen, auf welchem letzterer selbst die Seite seiner Realität oder Existenz gewinnt. Allein nichts destoweniger ist gemeint, daß es nicht blos der menschliche Geist sey, der auf diesem Wege zum Wissen seiner als absoluten Geistes sich erhebe und darin dessen Begriff realisire, sondern daß der absolute Geist selbst in diesem Wissen sich seine Realität ausbilde.

Dieß zeigt sich zur Evidenz in den folgenden §§. 554. und 555.: «Der absolute Geist ist eben so ewig in sich seyende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die Eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist. Die Religion, wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, ist eben so sehr als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend, als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.» Die s. g. Eine und allgemeine, geistige Substanz kann zwar wieder nichts anders seyn, als was Hegel früher die sittliche Substanz oder sittliche Idee genannt hat, der realisirte Begriff der menschlichen Sittlichkeit, d. h. die sittliche Gesinnung des Subjekts, sofern sie nicht nur von den Besonderheiten der Volksgeister, sondern auch von den Aeußerlichkeiten und Gegensätzen des Weltgeistes befreit ist. Indem sie aber die Eine und allgemeine geistige Substanz genannt wird, wird sie über das menschliche Daseyn und Wesen, über die ideale Sittlichkeit und den absoluten Begriff des Menschen hinausgehoben, und zu dessen Grund und Voraussetzung umgeprägt. So hypostasirt ist sie dann die in sich seyende Identität, die in den menschlichen Geist nur eingeht, um in der Erhebung desselben zu jenem Wissen des absoluten Geistes, d. h. ihrer selbst, zu sich zurückzukehren. Sofern sie sonach auch gewußt wird, d. h. sofern die Sittlichkeit in ihrer reinen absoluten Form auch den Subjekten zum Bewußtseyn kommt und den Inhalt ihres Selbstbewußtseyn ausmacht, so urtheilt sie sich in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist, d. h. so tritt die Unterscheidung ein zwischen der allgemeinen Substanz selbst und dem Bewußtseyn des Subjekts, das von ihr weiß. Oder wie Hegel an einem andern Orte sich ausdrückt (Aesthetik a. O. S. 122.): darin, daß der Geist die Endlichkeit selber als das Negative seiner erfaßt und so sich seine Unendlichkeit erringt (seine Wahrheit, die der absolute Geist ist), «in dieser Form wird der Geist nur wirklich als absolute Negativität; er setzt in sich selber seine Endlichkeit und hebt sie auf. Dadurch macht er sich in seinem höchsten Gebiete für sich selber zum Gegenstande seines Wissens. Das Absolute selber wird Objekt des Geistes, indem der Geist auf die Stufe des Bewußtseyns tritt, und sich in sich als Wissendes und diesem gegenüber als absoluter Gegenstand des Wissens unterscheidet.» Wenn er aber an dieser Stelle sich das Ansehn giebt, als habe er erwiesen, was doch die Encyklopädie nur voraussetzt, daß nämlich «in der höheren speculativen Betrachtung der absolute Geist selber es sey, der, um für sich das Wissen

seiner selbst zu seyn, sich in sich nnterscheide, und dadurch die Endlichkeit des Geistes setze, innerhalb welcher er sich absoluter Gegenstand des Wissens seiner selber werde,» — so müssen wir diese Anmaßung mit aller Entschiedenheit zurückweisen. Geben wir alles bisherige zu, so ist doch erwiesen, deducirt nur die Thätigkeit des endlichen Geistes, des menschlichen Selbstbewußtseyns, das als sittliches seinen Geist durch die vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjektiven Meinung ꝛc. zum Wissen des absoluten Geistes, zu seiner Wahrheit sich erhebt. Dieses Wissen, diese s. g. Wahrheit, d. h. die sittliche Idealität des menschlichen Wesens ist der absolute Geist selbst. Gesetzt aber auch, wir ließen die Hypostasirung dieses Wissen zur allgemeinen Substanz gelten; die den endlichen Geistern zu Grunde liegende Substanz ist doch als solche ohne Bewußtseyn mithin noch nicht Geist; das Wissen ihrer fällt in das Bewußtseyn des Subjekts. In diesem Wissen hat sie allein ihre Realität als Geist; «denn der Geist ist nur das, als was er sich weiß.» Der absolute Geist kann mithin als Geist auch nicht die Endlichkeit setzen, bevor er nicht im Wissen des Subjekts zur Realität seiner selbst als Geistes gelangt ist. In der Religion als diesem Wissen erweist sich daher die Eine und allgemeine Substanz erst als geistige; in der Religion und deren begrifflicher Entwickelung (die zugleich die historische ist) kommt Gott erst zum Bewußseyn seiner selbst oder die Entwickelung der Religion ist die Entwickelung seines Bewußtseyns, und mithin nicht blos Sache des Subjekts, sondern eben so sehr des absoluten Geistes selbst. —

So erst wird es verständlich, wenn Hegel im folgenden §. 555. fortfährt: «Das subjektive Bewußtseyn des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Proceß, dessen unmittelbare und substantielle Einheit der Glaube in dem Zeugniß des Geistes als die Gewißheit von der objektiven Wahrheit ist. Der Glaube, zugleich diese unmittelbare Einheit und sie als das Verhältniß jener unterschiedenen Bestimmungen enthaltend, ist in der Andacht, dem impliciten oder explicirtern Cultus, in den Proceß übergegangen, den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch diese Vermittelung jene

erste Gewißheit zu bewähren und die concrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen.» — In diesem Paragraphen wird es also ausdrücklich ausgesprochen, daß der absolute Geist sein subjektives Bewußtseyn, d. i. das Bewußtseyn seiner Subjektivität, welches wesentlich Proceß sey, nur im Glauben, im religiösen Wissen des Menschen habe, so wie daß der Glaube nur die unmittelbare substanzielle Einheit dieses subjektiven Wissens von Gott, dieses Processes sey, d. h. die Einheit, in welche die Entwickelung des subjektiven Bewußtseyns Gottes und von Gott auf jeder ihrer Stufen die mannichfaltigen Momente des Begriffs zusammenfaßt. Denn der ohne Zweifel absichtlich gewählte Ausdruck: «das subjektive Bewußtseyn des absoluten Geistes», hat den doppelten Sinn, daß er eben so die sich wissende Subjektivität oder das Selbstbewußtseyn Gottes, als auch das Wissen des menschlichen Subjekts von Gott bezeichnet. Sofern bei Hegel beides in Eins zusammengeht, ist der Ausdruck eben so treffend als charakteristisch. —

Wollen wir also auch von allen Fehlern der Deductiou absehen und annehmen, der Begriff des absoluten Geistes sey wirklich deducirt, so steht doch soviel fest, daß dieser Hegelsche Gott nur im menschlichen Geiste zum Bewußtseyn seiner selbst kommt; nur im Wissen des Menschen von ihm hat er seine Realität als Geist. — Dieß Resultat, das die unvermeidliche Consequenz der Hegelschen Methode ist, wird auch von den consequenten Hegelianern keineswegs geleugnet. Hr. Vatke z. B. gesteht es offen ein, weiß aber wiederum eine Auskunft. Ihn schreckt nämlich nicht die Behauptung, daß Gott nur im Subjekte zum Bewußtseyn seiner selbst komme; nur das findet er bedenklich, was (wie auch Schaller a. a. O. S. 301. und in seinem «historischen Christus ꝛc. S. 53. anerkennt) die offenbare Consequenz davon ist, daß danach das Selbstbewußtseyn Gottes auch nur ein zeitlich werdendes sey, womit das Absolute aufhört, absolut zu seyn. Um dem zu entgehen, meint er annehmen zu dürfen, daß, «wie die Erde nur ein ergänzendes und verschwindendes Moment im Universum sey, so auch die menschlich-göttliche Geschichte in der universal-göttlichen»; — — und «da der Geist seinem Be-

griffe nach nur Einer seyn könne, mögen auch die Organe und Stufen seiner Entwickelung unendlich verschieden seyn, so lasse sich schließen, daß alle in der Idee und nach der physischen Natur des Universums möglichen Formen auch immer zugleich wirklich seyen» (Hall. Jahrb. 1838. Novbr. No. 286.); mit andern Worten, daß die von der irdischen Menschheit erst zu verwirklichenden Stufen, als bereits wirklich gewordene, in andern Regionen der Geisterwelt existirten, so daß, indem die verschiedenen Entwickelungsstufen als simultan gefaßt werden, sehr wohl gesagt werden könne, Gott habe sein Selbstbewußtseyn in den endlichen Geistern und nur in ihnen, ohne daß man darum einen zeitlich erst werdenden Gott anzunehmen genöthigt wäre: (Erdmann: Natur oder Schöpfung? S. 94.). — Wir wollen Hrn. Vatke nicht fragen, woher ihm die Existenz anderer Regionen der Geisterwelt bekannt sey; wir wollen ihm nicht einwenden, daß er, indem er Gott von der Verzeitlichung zu befreien sucht, ihn selbst verräumlicht (wie ihm dieß Erdmann a. a. O. bewiesen hat). Nur darauf wollen wir ihn aufmerksam machen, daß er seine Lektion wieder vergessen hat, oder doch im offenbaren Widerspruche mit ihr sich befindet. Denn gesetzt auch, daß es noch andere Regionen endlicher Geister gebe, so folgt doch nach Hegelschen Begriffen und Hegelscher Methode mit absoluter Nothwendigkeit, daß es mit ihnen gerade eben so sich verhalten muß wie mit der Menschheit, d. h. daß sie ebenfalls nur durch einen Proceß der Entwickelung und damit als selbst zeitliche nur in der Zeit zum Wissen der absolten Idee gelangen können. Wenn also auch in der Einen Region die zeitliche Entwickelung dieses Wissens bereits vollendet wäre, während sie in einer andern noch im Anfang, in einer dritten auf der Hälfte des Weges stände ꝛc.; so wäre damit doch nur der ganz äußerliche Unterschied zwischen Dort und Hier gegeben, ein Unterschied, der wenn er urgirt wird, nur die in der Verzeitlichung zugleich liegende Verräumlichung Gottes beweist: Hier wie dort wäre Gottes Selbstbewußtseyn offenbar der Zeit verfallen, indem die Simultaneität der Entwickelungsstufen doch nur aus dem zeitlichen Werden hervorgegangen, letzteres zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hätte. Ist jede der verschiedenen Geisterregionen in ihrer Entwickelung durch das zeitliche Werden bedingt, so ist es auch ihre Gesammtheit, in der sie jene Simultaneität bilden. Dieß, denke ich, muß selbst Hrn. Vatke einleuchten. Oder ist etwa darum, weil alle die verschiedenen Entwickelungsstufen der Idee des Staates, wie bekannt, noch heutzutage in den verschiedenen Völkern der Erde simultan, neben und mit einander existiren, die Verwirklichung des Staats dem zeitlichen Werden entnommen? Ich denke, selbst Hr. Vatke wird darauf nicht Ja sagen können. *)

*) Erdmann (Natur oder Schöpfung? — S. 90. f.) behauptet zwar auch, daß Gott in der Menschheit allein sich wisse, sein Selbstbewußtseyn wie seine adäquate Erscheinung habe; ihm aber ist die Menschheit nicht die auf Erden, zeitlich existirende, sondern die ewige ideale Menschheit, „die in des Vaters Schooße sitzt", oder „der Mensch, der da war und der da ist und der da seyn wird in Ewigkeit", d. h. der Gottmensch, die zweite Person der Trinität; „was dieser ist, das wird die erscheinende Menschheit erst." — Daß er indeß mit dieser Ansicht von Hegels Philosophie nicht nur abweicht, sondern ihr geradezu widerspricht, muß nach unserer obigen Erörterung jedem Unbefangenen von selbst einleuchten. Schaller dagegen behauptet (a. O. S. 297. ff. 316): es sey zwar vollkommen richtig, daß nach Hegel das Wissen des Menschen von Gott auch das Wissen Gottes von sich selbst sey, keineswegs aber, daß Gott erst im menschlichen Wissen von ihm zum Selbstbewußtseyn komme. Vielmehr bestehe das Wesen der Methode gerade darin, daß was für uns Resultat sey, an sich nicht Resultat eines Andern, sondern Resultat seiner selbst und eben so sehr das absolut-Erste sey, d. h. daß, was in der Entwickelung unseres wissenschaftlichen Denkens Resultat sey, der Sache nach nicht Resultat, sondern das absolut Erste sey. Allein damit widerspricht er dem Hegelschen Grundprincipe, daß das wissenschaftliche Denken nur die Entwickelung der Sache selbst sey, dieser nur zusehe. Außerdem ist jenes Umdrehen der Methode, wonach das Letzte vielmehr das Erste seyn soll, nicht nur völlig unerwiesen, sondern auch unerweisbar, wie wir in der folgenden Vorlesung sehen werden. Ferner wäre das Sichwissen Gottes im Menschen, oder das Sichurtheilen der Substanz in sich und in ein Wissen, für welches sie ist, völlig grundlos und unnöthig, wenn Gott schon ohnedieß als absolutes Selbstbewußtseyn wäre. Und endlich wenn danach Gott als der absolute Geist seine Realität nicht im menschlichen Geiste hätte, so wären wir mit jener Befreiung des Weltgeistes von der Weltlichkeit, mit der Erhebung des menschlichen Geistes zu seiner Wahrheit, auch nicht zur Realität, sondern nur zum menschlichen Wissen vom absoluten Geiste gekommen: die Realität desselben schwebte völlig in der Luft. —

Neunte Vorlesung.

Hegels Aesthetik oder Philosophie der Kunst.

Unsere Kritik ist in unserer letzten Vorlesung auf dem Punkte stehen geblieben, auf dem im Hegelschen Systeme der Begriff des absoluten Geistes hervortritt. Wir haben gesehen, wie Hegel den Uebergang dazu von dem Begriff des endlichen Geistes in dessen Objektivität, und näher von dem Begriffe des Staats als des sittlich gebildeten Volksgeistes macht, indem er zwischen letzterem und dem absoluten Geiste den s. g. Weltgeist in die Mitte schiebt. Wir haben zuletzt gesehen, wie der absolute Geist sein Selbstbewußtseyn und seine Realität in dem von seiner Endlichkeit befreiten sittlichen Selbstbewußtseyn des menschlichen Geistes hat, so daß das menschliche Wissen der absoluten Idee die mit dem Begriffe identische Wirklichkeit des absoluten Geistes ist. Dieß Wissen, das im Allgemeinen Religion, religiöses Wissen, Glaube ist, hat nun seine weitere Entwickelung, in der es durch verschiedene Formen hindurchschreitet. Die erste derselben ist die concrete Anschauung und Vorstellung, womit nach Hegel der Begriff der Schönheit und somit der Kunst gegeben ist. Wir befinden uns also auf dem Gebiete der besonderen philosophischen Disciplin der Aesthetik. Da indeß der sie abhandelnde Abschnitt der Encyklopädie in der zweiten Ausgabe bedeutend von der dritten abweicht, jene aber nicht nur, wie es scheint, am weitesten verbreitet, sondern auch häufig bestimmter, consequenter, oder doch offner und rücksichtsloser ist als die dritte, so wollen wir unsere Kritik zunächst auf deren Bestimmungen richten und dann erst die Abänderungen der 3ten Ausg. folgen lassen. —

«Die unmittelbare Gestalt jenes Wissens — fährt nämlich §. 556. der zweiten Ausgabe fort — ist die der Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideals, — der aus dem Geiste geborenen concreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen

der Idee, zu deren Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt: — die Gestalt der Schönheit.» Oder wie die Vorlesungen über Aesthetik (a. a. O. S. 132.) näher expliciren: «Der Geist als wahrer [absoluter] Geist ist an und für sich, und dadurch kein der Gegenständlichkeit abstrakt jenseitiges Wesen, sondern innerhalb derselben im endlichen Geiste die Erinnerung des Wesens aller Dinge; das Endliche in seiner Wesentlichkeit sich ergreifend und somit selber wesentlich und absolut. Die erste Form nun dieses Erfassens ist ein unmittelbares und darum sinnliches Wissen, ein Wissen in Form und Gestalt des Sinnlichen und Objektiven selber, in welchem das Absolute zur Anschauung und Empfindung kommt. Die zweite Form sodann ist das vorstellende Bewußtseyn [die Religion im engern Sinne], die dritte endlich das freie Denken des absoluten Geistes [die Philosophie]. Die Form der sinnlichen Anschauung nun gehört der Kunst an, so daß die Kunst es ist, welche die Wahrheit in Weise sinnlicher Gestaltung für das Bewußtseyn hinstellt und zwar einer sinnlichen Gestaltung, welche in dieser ihrer Erscheinung selbst einen höheren tieferen Sinn und Bedeutung hat, ohne jedoch durch das sinnliche Medium hindurch den Begriff als solchen in seiner Allgemeinheit erfaßbar machen zu wollen; denn gerade die Einheit desselben mit der individuellen Erscheinung ist das Wesen des Schönen und dessen Produktion durch die Kunst.» — Die sinnliche Anschauung, die als Anschauung des absoluten Geistes das Ideal, die durch die Kunst objektivirte, zur Erscheinung kommende Gestalt der Schönheit ist, soll also die erste, unmittelbare Form seyn, in welcher das Wissen der absoluten Idee oder die Religion im allgemeinen Sinne auftritt. Allein gleich dieser erste Schritt stimmt nicht mit Hegels früheren Behauptungen überein. Nach der Psychologie ist die erste Entwickelungsstufe des theoretischen Geistes, die erste unmittelbare Form der Intelligenz und des Wissens überhaupt, das Gefühl (vgl. Encykl. § 445. 446.); von ihm aus kommt es erst durch das Moment der Aufmerksamkeit hindurch zur Anschauung. Und in der That liegt es tief in der Natur des Geistes, daß, wie Alles, so auch die absolute Idee zuerst als

Gefühl in ihm erscheine, und zwar, weil es seinem Inhalte nach die absolute Idee ist, als Gefühl der Abhängigkeit des Subjekts, worin dasselbe zugleich sich selbst als Moment, als Gesetztes der Idee fühlt, sofern nach Hegels eigner (wenn auch unerwiesener) Behauptung der absolute Geist selbst die Endlichkeit (den endlichen Geist) in sich setzt. Warum also weicht der streng methodische Philosoph hier plötzlich von seinem eignen Gange ab, und überspringt ein Moment, das doch wohl kraft der Methode schlechthin nothwendig war? — Ich sehe keinen andern Grund, als weil Hegel Grund haben mochte, gegen Schleiermacher zu polemisiren, und letzterer gerade das Gefühl in der obigen nähern Bestimmung für die Basis des religiösen Geistes — Religion ebenfalls im allgemeinen Sinne gefaßt — erklärt hatte. Hegel mußte, wenn auch sonst weit genug von ihm entfernt, doch hierin mit ihm einstimmen; — er wollte aber nicht, und wurde so, unbewußt, sich selber ungetreu *). —

Demnächst verräth es eine unphilosophische Unsicherheit

*) In den Vorlesungen über Religionsphilosophie wird zwar (I, 112) gesagt: „Die nähere Form der Gewißheit von Gott sey Glauben, diese Gewißheit, sofern sie im Glauben oder sofern dieß Wissen von Gott Gefühl oder ein Gefühl sey: das betreffe die subjektive Seite. Das Zweite aber sey die objektive Seite, die Weise des Inhalts; die Form, in der Gott zunächst für uns ist, sey die Weise der Anschauung, der Vorstellung und zuletzt die Form des Denkens als solche." Hernach aber (S. 133.) wird statt des einfachen Anerkenntnisses des Gefühls als der ersten unmittelbaren Form jenes Wissens von Gott, bei der eben deshalb nicht stehen zu bleiben sey, doch wiederum behauptet, daß im Gefühle Gott weder nach seinem selbständigen Seyn, noch nach seinem Inhalte zu finden sey. Außerdem ist jene Unterscheidung zwischen einer subjektiven und objektiven Seite oder Form, in welcher der Inhalt (Gott) gewußt werde, durchaus gegen den Geist der Hegelschen Philosophie selbst, vielleicht eine Accommodation an das Fassungsvermögen der Zuhörer. Ist Gott zunächst auf der subjektiven Seite im Gefühle gewußt, das Gefühl die Form dieses Wissens, so ist nach Hegelschen Grundprinzipien nothwendig auch die objektive Form des Inhalts selbst, in der er für uns ist, die des Gefühls, der unmittelbaren Einheit mit einem Andern, d. h. Gott ist zunächst auch objektiv gefaßt als die unmittelbare Einheit Unterschiedener, von denen das Eine der Mensch, das Endliche, Zeitliche, das von diesem unterschiedene Andere aber damit als das Unendliche, Ewige bestimmt ist. —

des Begriffs an ihm selbst, ein unklares Schwanken und Verschwimmen, wenn erst der Kunst die Anschauung und Vorstellung, dann aber der Religion im engern Sinne, d. h. der geoffenbarten Religion, ebenfalls die Vorstellung als die Form, in der sie die absolute Idee fasse (§. 565.), zuerkannt wird. Damit ist jeder bestimmte Unterschied zwischen Kunst und Religion aufgehoben, und an dessen Stelle ein vages Ineinanderfließen gesetzt. Denn soll die Kunst in beiden Formen sich bewegen, so kann die Eine nur als Moment der Andern und zwar die sinnliche Anschauung nur als Moment der Vorstellung (das Umgekehrte ist begrifflich unmöglich) bestehen, wie dieß Hegel auch selbst andeutet, wenn er (Aesthetik a. a. O.) sagt: «Die Einheit des Begriffs und der individuellen Erscheinung vollbringt sich in der Kunst allerdings auch im Elemente der Vorstellung und nicht nur in dem sinnlicher Aeußerlichkeit, besonders in der Poesie; doch auch in dieser geistigsten Kunst ist die Einigung von Bedeutung und individueller Gestaltung derselben (wenn auch für das vorstellstellende Bewußtseyn) vorhanden, und jeder Inhalt in unmittelbarer Weise gefaßt und an die Vorstellung gebracht» — d. h. in der künstlerischen Vorstellung hat der Inhalt (die absolute Idee) die Form individueller Gestaltung, ist als sinnlich-angeschauter vorgestellt, oder was dasselbe ist, die sinnliche Anschauung ist das aufgehobene immanente Moment der Vorstellung und nähre das formelle Moment ihres Inhalts. Dasselbe aber ist nach Hegel bei der Religion im engern Sinne der Fall, von der es §. 565 heißt, daß in ihr der «absolute Geist der Form nach für die Vorstellung sey; die Subjektivität dieses Wissens aber, weil sie Reflexion sey, den Momenten seines Inhalts Selbständigkeit gebe, und sie gegen einander zu Voraussetzungen und auf einander folgenden Erscheinungen, und zu einem Zusammenhange des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen mache.» Denn diese als selbständig gefaßten Momente des Inhalts, ihr aufeinanderfolgendes Erscheinen, ihr Geschehen nach endlichen Reflexionsbestimmungen, kann nur unter der Bedingung ihrer individuellen Gestaltung, d. h. sie können in dieser Art nur als sinnlich angeschaute vorgestellt werden.

Der fundamentale Unterschied zwischen Kunst und Religion fällt mithin hinweg; es bleiben höchstens einige Nebenunterschiede bestehen.

Dieß Zerfließen und Verschwimmen der Begriffe setzt sich dann im Folgenden fort. Wenn der §. 557 behauptet: «Die sinnliche Aeußerlichkeit an dem Schönen, die Form der Unmittelbarkeit ist zugleich Inhaltsbestimmtheit und der Gott hat bei seiner geistigen zugleich die Bedeutung eines natürlichen Elements oder Daseyns. Er enthält die sogenannte Einheit der Natur und des Geistes, d. i. die unmittelbare, indem dieß die Folge dieser Anschauung überhaupt ist; — somit nicht die geistige Einheit, d. i. nicht die, in welcher das Natürliche nur als Ideelles, Aufgehobenes gesetzt und der Inhalt in geistiger, wahrhafter Beziehung auf sich selbst wäre; es ist nicht der absolute Geist, welcher in dieß Bewußtseyn eintritt. Nach der subjektiven Seite ist die Gemeinde wohl eine sittliche, weil sie ihr Wesen als geistiges weiß, und ihr Selbstbewußtseyn und Wirklichkeit hierin zur substantiellen Freiheit erhoben ist. Aber behaftet mit der Unmittelbarkeit ist die Freiheit des Subjekts nur Sitte, ohne die unendliche Reflexion in sich, die Gewißheit, ohne die subjektive Innerlichkeit des Gewissens»; — so leuchtet auf den ersten Blick ein, daß Hegel bei diesem §. die Griechische Religion vor Augen hatte, die er in den Vorlesungen über Religionsphilosophie auch die Religion des Schönen, die Kunstreligion nennt. Ob damit deren Wesen und Begriff richtig bestimmt sey, dieß zu entscheiden ist hier nicht unsere Sache. Jedenfalls hat es die Kunst ihrem Inhalte nach nicht blos mit einem Göttlichen zu thun, das bei seiner geistigen zugleich die Bedeutung eines natürlichen Daseyns hätte, oder das blos die unmittelbare Einheit der Natur und des Geistes enthielte, nicht der absolute Geist wäre. Dieß erkennt Hegel selbst ausdrücklich an, wenn er in den Vorlesungen über Aesthetik von der romantischen Kunstform sagt (Aesthet. a. O. S. 103. vgl. 2, S. 122 f. 3, S. 4 f.): daß sie aus dem Principe des Geistes als der unendlichen Subjektivität der Idee, der absoluten Innerlichkeit heraus «jene ungetrennte Einheit der klassischen Kunst wieder aufhebe, weil sie einen Inhalt gewonnen habe, der über die klassische Kunstform und deren Ausdrucksweise hinausgehe»; — daß «dieser Inhalt mit dem zusammenfalle, was das Christenthum von Gott als Geist aussage», indem es ihn «nicht als individuellen, besondern Geist, sondern als absoluten, im Geist und in der Wahrheit zur Vorstellung bringe»; — kurz daß «auf dieser dritten Stufe die freie concrete Geistigkeit, die als Geistigkeit für das geistige Innere erscheinen soll, den Gegenstand ausmache.» Zwar soll die romantische Kunst, indem sie diesen Inhalt darstellt, zugleich «das Hinausgehen der Kunst über sich selbst» seyn. Wenn aber sogleich hinzugefügt wird: «doch innerhalb ihres eigenen Gebietes und in Form der Kunst selber», so ist dies Hinausgehen vielmehr kein Hinausgehen, sondern beweist nur, daß der Begriff der Kunst, über den die romantische angeblich hinausgehen soll, zu eng, zu niedrig, dem wahren Wesen unangemessen, nur Moment der Entwickelungsstufe und also nicht der Begriff selbst war.

Die zweite Ausgabe der Encyklopädie ist indessen nicht nur mit der Aesthetik, sondern auch mit sich selbst im Widerspruche. Nach ihr nämlich bleibt es dabei, daß der Inhalt aller Kunstdarstellung das Göttliche in jener unmittelbaren Einheit mit der Natur, d. h. der Griechische Gottesbegriff, nicht der absolute Geist sey; der Fortgang zu diesem höheren Inhalte ist zugleich der Uebergang aus der Kunst zur Religion im engern Sinne. Gleichwohl aber war nach §. 556. die sinnliche Anschauungsweise der Kunst doch die erste Form des Wissens der absoluten Idee, Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes. Ist sie Form dieses Wissens, so muß in ihr doch auch der absolute Geist als solcher gewußt werden, oder was dasselbe ist, ist in der Form, in welcher dieses Wissen zuerst und unmittelbar auftritt, der Inhalt ein anderer, nicht der absolute Geist, so ist auch in eben dieser Form jenes Wissen gar nicht vorhanden; sie ist vielmehr die Form eines ganz anderen Wissens. Mit welchem Rechte kann also behauptet werden, es sey nicht der absolute Geist, welcher in dieses [Griechische] Bewußtseyn eintrete, und doch eben dieß Bewußtseyn Form jenes Wissens des absolu-

ten Geistes genannt werden? — Die Antwort auf diese Frage soll offenbar in den Anfangsworten des §. 557 liegen: «die sinnliche Aeußerlichkeit an dem Schönen, die Form der Unmittelbarkeit ist zugleich Inhaltsbestimmtheit.» Allein diesen Worten liegt eben so offenbar eine Verwechselung der Begriffe zu Grunde. Die Form der Unmittelbarkeit des Inhalts nämlich wäre allerdings zugleich Inhaltsbestimmtheit. Aber daß der Inhalt diese Form habe, ist im Bisherigen nicht nur nicht erwiesen, sondern nicht einmal behauptet worden: nicht der absolute Geist selbst, sondern das Wissen von ihm sollte (nach §. 556) die Form der Unmittelbarkeit haben und damit als künstlerische Anschauung und Vorstellung auftreten. Die Form des Wissens aber tangirt nicht nothwendig den gewußten Inhalt. Behauptet doch Hegel selbst, daß der Inhalt der absoluten Religion und der Philosophie, obwohl die Form ihres Wissens wesentlich verschieden, doch ganz derselbe sey. Außerdem wird bekanntlich in jedem symbolischen oder allegorischen Bilde, z. B. der Themis als einer weiblichen Gestalt mit Schwert und Binde ꝛc., der gewußte Inhalt, der Begriff der Gerechtigkeit, dadurch, daß er also angeschaut wird, gar nicht alterirt. Ist mithin das Wissen des absoluten Geistes einmal gewonnen, so kann die Form desselben in der Unmittelbarkeit der sinnlichen Anschauung bestehen, ohne daß der absolute Geist aufhört als solcher Inhalt dieses Wissens zu seyn; — nur das würde folgen, daß die Form der Anschauung zugleich symbolischer Art seyn müßte, (wie denn in der That jedes ächte Kunstwerk als Darstellung des Göttlichen nothwendig symbolisch im weitern Sinne ist, was Hegel selbst anerkennt, indem er §. 556 erklärt, daß am Kunstideale die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen der Idee sey). — Der seltsame, oder vielmehr sinnlose Uebergang vom Wissen des absoluten Geistes zum Nichtwissen desselben, das doch eine Form dieses Wissens seyn soll, ist sonach wiederum nur durch eine die vorhandenen Data der Speculation willkührlich verschiebende Behauptung erschlichen! —

In ähnlicher Willkühr, in sich selbst widersprechendem Verneinen dessen, was so eben aufgestellt worden, fährt §. 558 fort, indem er behauptet: «Näher ist es um dieser

nur unmittelbaren Einheit [der Natur und des Geistes] willen selbst, daß die Gestalt eine gleichgültige Aeußerlichkeit für sich, ein gemeines sinnliches Material ist, und auf diese Weise sie und ihre Bedeutung selbständig auseinander fallen. Diese Bedeutung, der Inhalt, ist wie die Gestalt ein endliches überhaupt, — ein beschränkter Volksgeist, der zugleich zwar unendlicher Reichthum [ist, aber] nur in der Allgemeinheit des Gedankens gefaßt, nicht in solcher Einzelheit des Gestaltens explicirt werden kann, und wenn zu weiterer Bestimmung fortgegangen wird, in eine unbestimmte Vielgötterei zerfällt.» Nach §. 556 war es gerade das Wesen des Geistes als Kunst (des Kunstgeistes), Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideals zu seyn, und in dem Ideale sollte die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen der Idee, zu deren Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt seyn, daß die Gestalt nichts als die Idee an ihr zeigt. Jetzt dagegen soll die Gestalt eine gleichgültige Aeußerlichkeit für sich, ein gemeines sinnliches Material seyn, und sie und ihre Bedeutung, d. h. sie und die Idee sollen selbständig auseinanderfallen. Damit ist offenbar das Wesen der Kunst innerhalb ihrer eignen Begriffsentwickelung vernichtet: wenn die Gestalt und ihre Bedeutung, Form und Inhalt, sich äußerlich erscheinen, so kann von Kunstdarstellung gar nicht die Rede seyn. Es fragt sich also, wie kommt die Kunst zu diesem Selbstmorde? Antwort: um jener nur unmittelbaren Einheit des Geistes und der Natur willen. Allein gesetzt auch, diese, zwar keineswegs deducirte Einheit wäre wirklich vorhanden, gesetzt also, der Inhalt der künstlerischen Anschauung wäre nicht der absolute Geist, sondern «der Gott, der bei seiner geistigen zugleich die Bedeutung eines natürlichen Elements oder Daseyns hätte»; so folgt ja daraus doch keineswegs jenes Auseinanderfallen; die Griechische Kunst zeigt vielmehr im Gegentheil, daß gerade bei dieser Auffassung des Göttlichen die Kunstgestalt vorzugsweise geeignet ist, nur Zeichen ihres Inhalt zu seyn, mit ihm auf das innigste sich zu vermälen. — Da auch die Vorlesungen über Aesthetik von jenem Zerfallen nichts erwähnen, so wissen wir in der That nicht einmal anzugeben was Hegel eigentlich gemeint hat.

Auch das Folgende giebt keinen Aufschluß. Es ist zwar richtig, daß, wenn der Inhalt der künstlerischen Darstellung nicht der absolute Geist, nicht der wahrhafte, sondern nur der pantheistische Gott in seiner unmittelbaren Einheit mit dem Natürlichen ist, Inhalt wie Gestalt nur ein Endliches ist, und in Wahrheit nicht Gott, sondern nur der beschränkte Volksgeist zur Darstellung kommt. Es ist ferner richtig, daß dieser Inhalt zwar ein, wenn auch nicht unendlicher, doch großer Reichthum von Bestimmungen ist, aber als solcher nur in der Allgemeinheit des Gedankens gefaßt, nicht in der Einzelheit des künstlerischen Gestaltens explicirt werden kann, vielmehr wenn die Kunst sich seiner bemächtigt, und ihn ihrem Wesen gemäß bestimmt, individualisirt und personificirt, in eine unbestimmte Vielgötterei zerfallen muß. Es ist endlich richtig, was der folgende §. 559 sagt, «daß mit der wesentlichen Beschränktheit des Inhalts die Schönheit überhaupt nur zur Durchdringung der Anschauung oder des Bildes durch den geistigen Gedanken, zu etwas Formellem wird, so daß der Inhalt des Gedankens oder die Vorstellung eben so wie der Stoff, den er zu seiner Einbildung gebraucht, von der verschiedensten und selbst unwesentlichsten Art, und das Werk doch ein schönes Kunstwerk seyn kann.» Aber aus dem Allen folgt auf keine Weise jenes Auseinanderfallen von Gestalt und Bedeutung, jene Vernichtung des Ideals und der Kunst selbst. Vielmehr wenn nach dem zuletzt angeführten Paragraphen die Schönheit, trotz der wesentlichen Beschränktheit des Inhalts, doch noch «zur Durchdringung des Bildes durch den geistigen Gedanken» die Macht hat, so scheint es, als sey jenes Auseinanderfallen gänzlich vergessen, als sey niemals davon die Rede gewesen. — Wir müssen uns daher begnügen eine bloße Hypothese aufzustellen. Vielleicht meinte Hegel, daß, weil die Kunst den pantheistischen Gott nur in einer Mannichfaltigkeit von Göttergestalten darzustellen vermöge, eben damit Bedeutung und Gestalt, Inhalt und Form auseinander treten. Denn der Inhalt sey der Eine Gott in der unmittelbaren Einheit der Natur und des Geistes, die Form dagegen die Vielheit der Göttergestalten, Inhalt und Form mithin sich widersprechend. Allein auch bei dieser Erklärung

bleibt es völlig unerklärlich, warum die Gestalt «eine gleichgültige Aeußerlichkeit, ein gemeines sinnliches Material» genannt wird. Denn auch die einzelne Göttergestalt stellt doch immer ein Moment des Einen Gottes dar, und in diesen ihren Inhalt ist sie, wenn sie ächte Kunstgestalt ist, so völlig aufgegangen, daß sie nur Zeichen desselben ist, nichts anderes als nur ihn an ihr zeigt. Oder ist etwa gemeint, daß die Kunst zu ihren Produktionen eines gemeinen sinnlichen Materials, des Steins, Metalls ꝛc. bedürfe, und daß doch zugleich gewußt werde, dieser steinerne Gott sey nicht der lebendige Gott selbst? Allein dann ist es ja nicht die Gestalt und die Bedeutung, die auseinander fallen, sondern nur der Stein und dessen Gestalt, indem allerdings gewußt wird, daß die Gestalt des Gottes, seine Erscheinung, seine Leiblichkeit nicht von Stein sey. Mit diesem Auseinanderfallen hat aber jene nur unmittelbare Einheit der Natur und des Geistes gar nichts zu schaffen; auch die geoffenbarte Religion, auch die Philosophie weiß, daß wenn sie Gott oder absoluter Geist sagt, dieses Wort, dieser äußerliche Ausdruck nicht der lebendige Gott selbst sey. — Die Erklärung genügt mithin nicht, und wir müssen also warten, bis Einer der tiefsinnigen Hegelianer die Güte haben wird, uns aus seiner unfehlbaren Weisheit zu belehren. *) —

*) In der dritten Ausgabe der Encyklopädie ist das Räthsel dadurch gelöst, daß es gar nicht aufgegeben wird. Hier lautet nämlich der §. 558: „Die Kunst bedarf zu den von ihr zu producirenden Anschauungen nicht nur eines äußerlichen gegebenen Materials, worunter auch die subjektiven Bilder und Vorstellungen gehören, sondern für den Ausdruck des geistigen Gehaltes auch der gegebenen Naturformen nach deren Bedeutung, welche die Kunst ahnden und inne haben muß. Unter den Gestaltungen ist die menschliche die höchste und wahrhafte, weil nur in ihr der Geist seine Leiblichkeit und hiermit anschaubaren Ausdruck haben kann." Allein warum bedarf die Kunst, und nicht auch die (geoffenbarte) Religion zu ihren Anschauungen und Vorstellungen (— denn letztere kommen ihr nach der 3ten Ausgabe ebenfalls zu) eines äußerlichen gegebenen Materials? Warum ist sie produktiv? Warum behält sie nicht vielmehr ihre Anschauungen und Vorstellungen innerlich in sich selbst, oder bedient sich, wie die Religion, zu deren Aeußerung nur des Worts? — Auf diese Fragen, welche offenbar die 2te Ausgabe durch jene räthselhafte Bemerkung beantworten wollte, erhalten wir hier gar

Es wäre überhaupt sehr wünschenswerth, eine solche unfehlbare Weisheit stets zur Seite zu haben. Denn sogleich beim folgenden §. 560 bedürfen wir ihrer schon wieder. Da heißt es nämlich: «Die Einseitigkeit der Unmittelbarkeit an dem Jedeale enthält die entgegengesetzte, daß es ein vom Künstler Gemachtes ist. Das Subjekt ist zwar das rein Formelle der Thätigkeit, und das Kunstwerk nur dann Ausdruck des Gottes, wenn kein Zeichen von subjektiver Besonderheit darin, sondern der Gehalt des inwohnenden Geistes sich ohne solche Beimischung und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren hat. Aber es ist hierin der Gegensatz vorhanden, daß die mit diesem inwohnenden Gehalte erfüllte Thätigkeit, die Begeisterung des Künstlers, wie eine in ihm fremde Gewalt als ein unfreies Pathos ist, das Produciren an ihm selbst die Form natürlicher Unmittelbarkeit, im Genie als diesem besondern Subjekte hat, — und zugleich ein mit technischem Verstande und mechanischer Aeußerlichkeit beschäftigtes Arbeiten ist. Das Kunstwerk ist daher eben so sehr ein Werk der freien Willkühr und der Künstler der Meister des Gottes.» — Daß die Form der Unmittelbarkeit nicht dem Ideale, dem Inhalte, sondern nur dem Wissen desselben zukommt, und der Inhalt von ihr nicht nothwendig tangirt wird, ist schon oben erinnert worden. *) Gesetzt aber auch, sie gehöre dem Ideale

keine Antwort. Es wird wiederum nur versichert, es sey nun einmal so. —

*) Man wende nicht ein, daß nach Hegel das Wissen des absoluten Geistes zugleich die Realität desselben, hier also die Form des Wissens zugleich auch Form des Inhalts sey. Denn einer Seits ist diese Behauptung keineswegs erwiesen, sondern, wie wir gesehen haben, bloße Behauptung; anderer Seits will doch Hegel, daß trotz dieser Identität das von Gott wissende Subjekt (der Mensch) nicht zugleich Gott selbst, sondern ein Unterschied zwischen beiden sey. Diejenige Form des Wissens also, die durch die Beschränktheit und Partikularität des Subjekts bedingt, nur diesem angehört, ist nicht zugleich Form des Inhalts. Die sinnliche Anschauung ist aber gerade nur um der Zeitlichkeit und Endlichkeit des wissenden Subjekts willen die erste unmittelbare Form der Intelligenz oder des Wissens. Ist also das Subjekt nicht zugleich Gott selbst, so ist auch diese Form des Wissens nicht nothwendig Form seines Inhalts.

selbst an, so liegt doch darin noch keineswegs, daß es ein vom Künstler Gemachtes, das Werk seiner freien Willkühr und er der Meister des Gottes sey. Hegel selbst erklärt ja ausdrücklich, daß «das Kunstwerk nur dann Ausdruck des Gottes [d. i. Kunstwerk] sey, wenn kein Zeichen von subjektiver Besonderheit darin sich finde.» Nur in solchen Zeichen aber würde das Gemachte sich manifestiren, nur auf Grund solcher Zeichen von einem Werke der freien Willkühr die Rede seyn können. Hegel scheint daher auch seine Behauptung nur auf «das mit technischem Verstande und mechanischen Aeußerlichkeiten beschäftigte Arbeiten» des Künstlers zu beziehen. Allein dieß Arbeiten trifft ja keineswegs das Ideal selbst, wie es in der Anschauung des Künstlers lebt, sondern nur die äußerliche Darstellung derselben, die an sich dem Ideale ganz gleichgültig ist; jedenfalls kann um ihretwillen letzteres selbst nicht ein vom Künstler Gemachtes heißen. Außerdem ist sie in der Poesie z. B. keineswegs jenes gemeine mechanische Arbeiten, in der Stunde der Begeisterung vielmehr das darstellende Wort unmittelbar mit der Anschauung des Ideals gegeben. Endlich aber gilt dieß Arbeiten und damit jenes angebliche Machen in demselben Maße für die romantische, wie für die klassische Kunst. Und doch ist in jener nach Hegels eigner Begriffsbestimmung das Ideal der absolute Geist, mithin nicht mehr die unmittelbare Einheit der Natur und des Geistes, nicht mit der Einseitigkeit der Unmittelbarkeit behaftet. — Wir sind begierig, wie die unfehlbare Weisheit der Hegelianer diesen Knäuel entwirren wird. Wir selbst glauben, daß der ganze §. 560. mit seinen Widersprüchen und unbegründeten Behauptungen — denn auch dieß, daß das Subjekt nur das rein Formelle der Thätigkeit, die Begeisterung des Künstlers eine ihm fremde Gewalt, ein unfreies Pathos sey und das Produciren an ihm selbst die Form natürlicher Unmittelbarkeit habe, auch diese Sätze sind ohne allen Beweis — nur ein gepreßtes und preßhaftes Einschiebsel ist, abgedrungen durch die Unfähigkeit, innerhalb der absoluten Methode die Begriffsentwickelung weiter zu führen, d. h. nur um des Folgenden willen

unter dem wortspielerischen Scheine der Folgerichtigkeit eingeschmuggelt.

§. 561 erklärt nämlich: «In jenem Erfülltseyn [des Künstlers mit dem Ideale] erscheint die Versöhnung so als Anfang, daß sie unmittelbar in dem Selbstbewußtseyn vollbracht sey, welches so in sich sicher und heiter, ohne die Tiefe und ohne Bewußtseyn seines Gegensatzes gegen das an und für sich seyende Wesen ist, und das schöne Werk ist ein sinnliches äußerliches Ding und ein vom Subjekte gemachtes. Die Religion, ihrem Begriffe nach, fängt aber von dem Wissen der nur an sich seyenden Versöhnung an, und ist damit auf der Seite des Subjekts wesentlich Ausgehen von dem Gegensatze, und ist ein erst durch die Vermittelung hervorzubringendes Ueberwinden desselben; — sie liegt daher theils als eine Vergangenheit schon im Rücken der schönen Kunst, theils vorwärts derselben in der Zukunft.» — Dieser Paragraph war freilich aus Rücksicht auf die ohne die Hegelsche Philosophie nun einmal fertig gewordene Geschichte sehr nothwendig; denn historisch ist bekanntlich nicht die Kunst oder die (Griechische) Kunstreligion die erste Form, in der die Religion als das Wissen der absoluten Idee auftritt. Zugleich aber enthält er das merkwürdige Bekenntniß von der Unfähigkeit der absoluten Methode, den Begriff der Religion folgerichtig zu entwickeln. Denn giebt es eine im Rücken der schönen Kunst liegende Religion, so ist ja auch die Kunst nicht die erste, unmittelbare Form jenes Wissens, so war also auch die nähere Entwickelung des Begriffs derselben nicht mit der Kunst anzufangen. Dieser Anfang war ein Fehler der Speculation, den sie durch ihr sonst lobens- und dankenswerthes Bekenntniß nicht wieder gut machen kann, ein Fehler, der um so bedeutender ist, als er die höchsten Interessen der Menschheit, die Begriffe der Religion und Kunst, in eine chaotische, völlig unlösbare Verwirrung stürzt. Denn die Religion (im engern Sinne) soll die Vorstellung des absoluten Geistes, die Kunst dagegen die sinnliche Anschauung allein oder doch vorzugsweise zu ihrer Form haben. Nun ist aber die Anschauung nothwendig das Prius gegen die Vorstellung. Wie also kann die Religion als eine Vergangenheit im Rücken der schönen Kunst liegen? Soll dieß der Fall seyn, so müssen nothwendig beide Begriffe ganz anders bestimmt werden, d. h. die ganze bisherige Entwickelung ist zu nichte gemacht. — Der einzige Trost ist, daß der eingestandene Fehler, d. h. das behauptete Prius der Religion gegen die Kunst, wiederum nicht erwiesen ist. Denn daß «die Religion ihrem Begriffe nach von dem Wissen der nur an sich seyenden Versöhnung anfange», davon ist bisher nicht nur kein Beweis geliefert, sondern noch gar nicht die Rede gewesen. Die Religion im Allgemeinen war vielmehr nach §. 554 jenes Wissen, in welches der absolute Geist als die Eine und allgemeine Substanz sich urtheilt und für welches er als solche ist; — einer andern Bestimmung der Religion ist noch mit keiner Sylbe gedacht worden. Dieses Wissen als Wissen des absoluten Geistes, in welchem dieser zum Bewußtseyn seiner selbst kommt, muß nun allerdings zugleich Wissen der Versöhnung, d. h. der wahrhaften Identität des endlichen und unendlichen Geistes oder Wissen der Negation des endlichen Geistes in seiner Endlichkeit als Negation der Negation des unendlichen seyn, womit der endliche Geist zugleich seine Identität mit dem unendlichen, seine Wahrheit, weiß. Aber eben deshalb kann nur von einer Versöhnung die Rede seyn, die nicht blos an sich, sondern auch für den endlichen Geist vollbracht, in seinem Bewußtseyn vorhanden ist, so daß er in ihr sich selbst versöhnt weiß, weil sie ja ihrem Begriffe nach nur der versöhnte Geist selbst ist, und der Geist überhaupt nur ist, als was er sich weiß. Da er selbst das Eine Glied der Identischen oder Versöhnten ist, so kann er auch die Versöhnung gar nicht wissen, ohne sich selbst als versöhnten zu fassen; weiß er aber die Versöhnung gar nicht, so kann auch von jenem Wissen des absoluten Geistes, von Kunst und Kunstreligion nicht die Rede seyn. Zu behaupten aber, daß er zunächst nur von einem andern endlichen Geiste als versöhntem wisse, ist eine sinnlose Willkühr, da der Eine endliche Geist ganz dasselbe ist, was der Andere; und wäre er nicht dasselbe, auch die Versöhnung niemals zu einer für ihn seyenden werden könnte. Eine blos an sich seyende Versöhnung des Geistes, die nicht zugleich auch für ihn wäre, ist sonach

von Hegel nicht nur nicht erwiesen, sondern nach seinen Begriffsbestimmungen schlechthin unmöglich; es ist vielmehr wiederum nur die bekannte Willkühr der Methode, zwischen dem Ansich oder Füruns und dem Fürsich des Begriffs zu unterscheiden, ein Unterschied, der hier offenbar eine contradictio in adjecto, Unsinn ist, indem das Wissen des endlichen Geistes von seiner Versöhnung, das nur für uns vorhanden seyn soll, in der That auch nur unser Wissen, nicht das Wissen des endlichen Geistes ist. Wenn also in jenem Erfülltseyn des Künstlergeistes mit dem Ideale, d. i. in der schönen Kunst, die Versöhnung wirklich so als Anfang erschiene, daß sie unmittelbar in dem subjektiven Selbstbewußtseyn vollbracht wäre, — eine Unmittelbarkeit, die nach Hegel selbst doch nur auf die sinnliche Anschauung als die erste unmittelbare Form des Wissens der absoluten Idee sich bezieht, indem ja übrigens dieß Wissen und mithin auch seine erste Form (nach § 552) die Sittlichkeit und deren Entwickelung zu seiner Voraussetzung und Vermittelung hat; — so würde doch keineswegs folgen, daß die schöne Kunst die Religion als eine Vergangenheit in ihrem Rücken hätte. Vielmehr da nach Hegel das Wesen der Religion in dem Wissen der absoluten Idee, und damit im Wissen der Identität des endlichen und unendlichen Geistes, im Wissen der Versöhnung besteht, so giebt es auch nach Hegel überhaupt keine Religion, in der die Versöhnung nur an sich, d. h. nicht von dem religiösen Subjekte gewußt würde.

Hiermit fällt nun auch der folgende §. 562 über den Haufen. Denn wenn er behauptet: «Die im Rücken der schönen Kunst liegende Religion zerfällt in mehrere, indem sie zu ihrem Inhalte die abstrakten Momente haben kann, deren concrete Einheit der Geist ist; ihr Gott ist ein elementarisches oder concreteres Natur-Seyn, oder das entgegengesetzte, das reine Denken. An dem einen wie an dem andern ist die Subjektivität nur die oberflächliche Form von Persönlichkeit, weil der Gehalt nicht concret geistig ist. Um dieser Bestimmung des Gegenstandes willen hat das Subjekt seine Freiheit nicht in demselben, sein Cultus ist zwar mit Ehrfurcht und Andacht, aber überwiegend mit dem Bewußtseyn der Nichtigkeit seines endlichen Daseyns und Selbstgefühls, und mit Aberglauben verbunden»; — so leuchtet sogleich von selbst ein, daß Religionen, deren Gott blos ein elementarisches oder auch concreteres Naturseyn ist, nach Hegels eigner Begriffsbestimmung gar nicht Religionen genannt werden können. Denn die Religion kann auch in ihrem äußersten Ausgangspunkte unmöglich mit dem abstrakten Gegentheil ihrer selbst anfangen; auch im Anfange muß sie vielmehr nach Hegels eigner Begriffsbestimmung des Anfangs (Log. I. S. 62.) eben so sehr seyn als nicht seyn. Ist sie wesentlich Wissen der Versöhnung, so muß also auch in irgend einer Form die Versöhnung bereits Inhalt ihres ersten Anfangs seyn. Im Wissen des Göttlichen als bloßen Naturseyns und damit im Bewußtseyn des religiösen Subjekts von der «Nichtigkeit seines endlichen Daseyns» ist aber dieses Wissen gar nicht, ja nicht einmal sein angeblicher Anfang, das Wissen der blos an sich seyenden Versöhnung, d. h. nicht einmal für uns vorhanden. Die Religion finge sonach mit dem an, was sie schlechthin nicht ist, d. h. sie finge gar nicht an, und es könnte also auch gar nicht von ihr die Rede seyn. Dasselbe gilt von der Religion, deren Gott das reine Denken (nach Hegel die jüdische Religion) seyn soll; denn auch sie weiß noch gar nichts von der Versöhnung, deren Wissen doch ihr Wesen, weil Wesen aller Religion, seyn soll. —

Wie sonach die angeblich im Rücken der schönen Kunst liegende Religion auf keine Weise nachgewiesen ist, eben so wenig ist der Uebergang zu der ihre Zukunft bildenden Religion deducirt. §. 563 sagt nämlich: «Die schöne Kunst hat aber auch ihr Vorwärts in der Zukunft der wahrhaften Religion; das beschränkte Daseyn der Idee geht an und für sich in die Allgemeinheit des Daseyns, die Form der Anschauung, des unmittelbaren an Sinnlichkeit gebundenen Wissens, in das sich in sich vermittelnde Wissen, in ein Daseyn, das selbst das Wissen ist, das Offenbaren über; so daß damit der Inhalt der Idee die Bestimmung des freien Wissens zum Princip hat, und als absoluter Geist für den Geist ist.» — Nach der Lehre vom subjektiven Geiste geht die sinnliche Anschauung in die Vorstellung über (vgl. §. 449 f.); und in

der Aesthetik (a. O.) war der Unterschied zwischen Kunst und Religion dahin bestimmt, daß jene die Idee (den absoluten Geist) in der Form der sinnlichen Anschauung, diese in der der Vorstellung wisse, — eine Bestimmung, die weiter unten durch §. 565 bestätigt wird. Hier dagegen soll die sinnliche Anschauung in das Offenbaren übergehen; und letzteres soll «das sich in sich vermittelnde Wissen, ein Daseyn, das selbst Wissen ist», seyn, — ein sonderbarer Uebergang, von dem man zunächst fragen muß, warum er nur hier, und nicht auch in der Lehre vom subjektiven Geiste statt finde. Näher zugesehen ist er wiederum kaum mehr als ein Wortspiel, d. h. ein Unterschieben anderer Bedeutungen unter die kurz vorher in anderem Sinne gebrauchten Ausdrücke. Die sinnliche Anschauung der absoluten Idee war nämlich nicht blos Anschauung des Subjekts von ihr, sondern eben so sehr Anschauung ihrer selbst, Selbstanschauung der Idee, indem ja das anschauende Subjekt zugleich Moment ihrer selbst, ihr Wissen nur das im Subjekte wirkliche Wissen war, in welches die Idee als die Eine und allgemeine Substanz sich in sich utheilte (§. 554). Dieß Wissen war zugleich ihre Realität und somit ihr Daseyn (§. 553). Mithin war auch die sinnliche Anschauung als die erste Form dieses Wissens, als Selbstanschauung der Idee, die erste Form ihres Daseyns, ein Daseyn, das selbst Wissen ist. Dieß Daseyn, dieß Wissen war aber auch sich in sich vermittelndes Wissen. Denn für die sinnliche Anschauung ist das Kunstwerk keineswegs der erscheinende Gott selbst, sondern immer nur ein Bild desselben, welchem das göttliche Wesen und Leben eben so sehr jenseits bleibt, als es die äußere Gestalt desselben zur Erscheinung bringt. Indem also die sinnliche Anschauung zugleich sich selbst aufhebt, das Angeschaute nur als Form und äußere Gestalt weiß, das wirkliche Wesen dagegen nur zu ihrem Inhalt hat, sofern sie sich in sich reflektirt, sich zur Vorstellung aufhebt, und so sich mit ihrem Inhalte, die Erscheinung mit dem Wesen zusammenschließt, so ist sie in der That sich in sich vermittelndes Wissen. Sie ist mithin ebenfalls schon Offenbaren, in das sie erst übergehen soll, d. h. die schöne Kunst ist selbst schon die wahrhafte Religion, die

erst ihr Vorwärts, ihre Zukunft seyn soll. Indem die absolute Idee in der sinnlichen Anschauung des Subjekts von ihr sich selbst anschaut, so offenbart oder manifestirt sie sich eben damit auch dem Subjekte; der (absolute) Geist, in dieser ersten Form des Wissens sich wissend, ist damit zugleich für den Geist, der ihn in dieser Form anschaut. Kurz der hier gemachte Uebergang ist in Wahrheit kein Uebergang; es bleibt Alles beim Alten.

Wäre es aber auch ein Uebergang, so wäre es doch kein Uebergang nach vorwärts, — dieß bisher behauptete Vorwärts war vielmehr nur speculativer Schein, bloße Verstellung der absoluten Methode, — sondern, wie wir jetzt belehrt werden, ein Uebergang nach rückwärts. Die Anmerkung zu dem angeführten §. läßt sich nämlich also vernehmen: «Die wahrhafte Religion hat noch ein anderes Rückwärts als die Kunst, nämlich in der Erscheinung der wissenschaftlichen Folge, den Staat. Aber diese Ordnung giebt sich selbst wie überall im Speculativen die Bedeutung, daß das zunächst als Folgendes gestellte vielmehr das absolute Prius, die Wahrheit dessen ist, durch das es als vermittelt erscheint. So ist die Sittlichkeit der Ausgangspunkt zur Religion von der Wirklichkeit des subjektiven Bewußtseyns aus. Die Sittlichkeit ist der auf sein substantielles Innere zurückgeführte Staat, dieser die Entwickelung und Verwirklichung derselben; die Substantialität aber der Sittlichkeit selbst und des Staats ist die Religion. Der Staat beruht nach diesem Verhältniß auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen. Indem die Religion das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit ist, so kann was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d. i. als wahr in der Welt des freien Willens gelten soll, nur insofern gelten, als es Theil an jener Wahrheit hat, unter sie subsumirt wird und aus ihr folgt.» — Zwar ist es nach unserer Ueberzeugung vollkommen richtig, daß die sittliche Gesinnung auf der religiösen beruht, die Religion die Substantialität der Sittlichkeit und des Staats ist. Aber eben deshalb war es falsch, wenn früher (§. 552.) behauptet oder (angeblich) deducirt wurde: die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität gehe nur aus der Sittlichkeit

hervor; nur aus ihr und von ihr aus werde die Idee von Gott als freier Geist gewußt; — d. h. wenn gerade im Gegentheil behauptet wurde, die religiöse Gesinnung beruhe auf der sittlichen. Denn das was aus einem Andern «hervorgeht», die Existenz, beruht auf diesem andern als auf seinem Grunde; das Wesen ist nach Hegel selbst der Grund der Existenz. Dieser offenbare Widerspruch kann nicht gelöst werden durch die mit naiver Unbefangenheit aufgestellte Behauptung, daß im Speculativen das Folgende vielmehr das absolute Prius, die Wahrheit dessen sey, durch das es vermittelt erscheine. Denn diese zwar oft genug wiederholte Behauptung ist doch nirgends erwiesen. Vielmehr da die Wahrheit nach Hegel selbst nur Proceß, nur als sich entwickelnd und vermittelnd ist, so leuchtet von selbst ein, daß ihre Vermittelung und Entwickelung, d. h sie selbst als sich entwickelnd, nicht etwa blos der Zeit, sondern dem Gedanken nach, das absolute Prius ist gegen sie als Resultat dieser Entwickelung; daß also indem die absolute Wahrheit als Inhalt der Religion und damit die Religion selbst vermittelst der Sittlichkeit sich entwickelt, auch die letztere das Prius gegen die Religion seyn müsse. Mit andern Worten: ist, wie Hegel nicht oft genug wiederholen kann, die Wahrheit, die absolute Idee, Gott, wesentlich Proceß, so kann auch das Endresultat dieses Processes wie innerhalb desselben jedes besondere (momentliche) Resultat nur Resultat seyn, indem es fortwährend resultirt: Gott z. B. als die Rückkehr aus der Welt zu sich ist dieß nur unter Voraussetzung des Eingehens in die Welt; oder sofern die Rückkehr aus dem ewigen Eingehen ewig resultirt, so ist das Eingehen nothwendig das ewige Prius der Rückkehr, d. h. ist Gott nach Hegels Behauptung nur die aus der Welt zurückkehrende absolute Idee, so ist die in die Welt eingehende Idee das ewige Prius Gottes, nicht aber umgekehrt Gott als rückkehrend d. i. als der absolute Geist das Prius der logischen Idee. Gerade weil «das Ganze der Wissenschaft ein Kreislauf in sich selbst» ist (Log. I, 65.), ist das Resultat als das Letzte nicht das Erste, sondern es ist und bleibt das Letzte, das nur in das Erste eingeht, d. h. das die Entwicklungsmomente, vermittelst

deren es Resultat ist, fortwährend in sich selbst durchläuft. Giebt es nach Hegel selbst nur Einen Anfang der Wissenschaft, weil es «in der Natur des Anfangs liegt, daß er das Seyn ist», und ist das wissenschaftliche Denken nur die Entwickelung der Sache selbst, so würde aus jener angeblichen Bedeutung der wissenschaftlichen Ordnung im Speculativen, wonach das Letzte das Erste seyn soll, unvermeidlich folgen, daß es entweder zwei beliebige Anfänge gebe, oder daß die Sache, bei Lichte besehen, einen andern Anfang habe als das wissenschaftliche Denken. — Dieß ist so absolut evident, daß das Gegentheil nicht so ohne weiteres versichert, sondern streng erwiesen werden mußte. Außerdem ist ja nach Hegel selbst nicht die wahrhafte Religion (die Religion im engern Sinne), sondern die schöne Kunst das zunächst Folgende der Sittlichkeit; und in welchem Sinne die Kunst das absolute Prius der Sittlichkeit seyn soll, ist schlechterdings nicht abzusehen. Endlich wäre jene Behauptung, wenn man es streng mit ihr nehmen wollte, der absolute Ruin des ganzen Systems. Denn in welchem Sinne könnte wohl das Werden das Prius des abstrakten Seyns, das Daseyn das Prius des Werdens, die Quantität das Prius der Qualität heißen? In welchem Sinne wäre die Natur das Prius der absoluten Idee in ihrem logischen An und Fürsichseyn? In welchem Sinne die organische Natur das Prius der mechanischen? In welchem Sinne das Bewußtseyn das Prius der Seele, das Selbstbewußtseyn das Prius des Bewußtseyns? In welchem Sinne der objektive Geist (Recht, Moralität, Sittlichkeit) das Prius des subjektiven Geistes? In welchem Sinne der Vertrag oder gar das Unrecht das Prius des Eigenthums und des Rechts, das Böse das Prius des Guten? In welchem Sinne endlich die Philosophie das Prius der Religion? *) — In letzterer Beziehung

*) Schaller sucht nichts destoweniger dieß seltsame Umdrehen der angeblich wissenschaftlichen Ordnung zu vertheidigen, und geht zu diesem Behufe (a. a. O. S. 306. f.) die Bestimmungen der Logik durch, um zu zeigen, daß „zunächst zwar das Wesen durch das Seyn geworden erscheine: allein indem es des Seyns eigne Negativität sey, wodurch es (das Seyn) sich aufgehoben, sey das Wesen die Wahrheit des Seyns, und mithin nicht vermittelt durch das Seyn, sondern an sich selbst schon die

behauptet Hegel selbst weiterhin (in derselben Anmerk. S. 511.): «Es sey nothwendig, daß das Bewußtseyn der absoluten Idee der Zeit nach zuerst in der Gestalt des Gefühls, der Anschauung und Vorstellung gefaßt werde, und früher als Religion da sey, denn als Philosophie. Diese entwickele sich nur erst wieder aus jener Grundlage, und auf gleiche Weise sey es auch,

---

Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung, aber als Wesen nur erst die unmittelbare oder seyende Einheit. Auch diese Unmittelbarkeit sey aber im Begriffe aufgehoben, und der Begriff sey daher die fürsich seyende Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung und eben damit die absolute Vermittelung mit sich." Mit andern Worten: der Begriff in der Form der Methode ist nicht nur Vermittelung, sondern eben so sehr die Aufhebung der Vermittelung, und eben damit die Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittelung, worin dieser Gegensatz aufgehoben ist; oder die Methode geht zwar von der Unmittelbarkeit aus, und diese hebt sich in die Vermittelung auf, letztere aber wird selbst wiederum aufgehoben, und damit die Unmittelbarkeit hergestellt, aber als wahrhafte concrete Unmittelbarkeit d. h. als die höhere Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung oder als absolute Selbstvermittelung. Geben wir, um Weitläuftigkeiten zu vermeiden, dieß zu, so leuchtet doch zur Evidenz ein, daß diese wahrhafte Unmittelbarkeit oder die Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung offenbar durch die Aufhebung der Vermittelung selbst vermittelt, und also diese Aufhebung ihr absolutes Prius ist; es leuchtet ein, daß wenn auch „das Resultat dieß abwirft, Resultat zu seyn, und der Windstoß ist gegen diese Bewegung der Vermittelung", es doch nothwendig erst Resultat geworden seyn muß, bevor es sein Resultatseyn abwerfen kann, daß also das Resultiren das nothwendige Prius des Abwerfens ist. Oder gesetzt auch, der Begriff wäre die absolute Selbstvermittelung in und mit sich selbst, so daß er das Seyn und das Wesen als seine Momente eben so sehr setzte als aufhöbe; so könnte zwar nicht gesagt werden, daß das Seyn das Prius des Begriffs sey, aber auch eben so wenig, daß der Begriff das Prius des Seyns sey. Denn da in jener Selbstvermittelung die Unmittelbarkeit, worin das Seyn besteht, aufgehoben ist, so ist auch das Seyn nicht mehr Seyn, sondern selbst schon der Begriff, und daß der Begriff das Prius des Begriffs sey, ist doch wohl auch für Schallern Unsinn! Es kann also überhaupt von einem Prius und Posterius nur die Rede seyn, sofern zwischen dem Begriffe als Resultat und ihm selbst als absoluter Selbstvermittelung unterschieden wird. Dann aber leuchtet wiederum sogleich ein, daß die Selbstvermittelung mit der Reihefolge ihrer Momente (des Seyns, Werdens, Daseyns ꝛc.) als das Prius gegen ihr Resultat zu fassen ist. Jede andere Fassung ist und bleibt nackte Willkühr. —

daß der Staat sich und zwar früher als die Philosophie aus der Religion entwickele.» Einmal also weicht die Entwickelung in der Zeit oder die historische Folge von der wissenschaftlichen Folge der Begriffe ab, indem der Staat wissenschaftlich vor der Religion, historisch dagegen aus der Religion sich entwickelt; trifft dafür aber mit jener speculativen Bedeutung der wissenschaftlichen Ordnung zusammen, indem darin das Zweite gerade das absolute Prius gegen das Erste ist. Das andere Mal dagegen stimmt die historische Folge mit der wissenschaftlichen überein, indem die Philosophie im Hegelschen Systeme wie in der Zeit aus der Religion sich entwickelt; widerspricht dafür aber jener Bedeutung im Speculativen, wonach die Philosophie das Prius der Religion seyn müßte. Warum es so sey und mit welchem Rechte die wissenschaftliche Entwickelung von der historischen abweichen dürfe, da doch nach Hegel selbst die Weltgeschichte Gottes Geschichte, d. h. Geschichte, Entwickelung des absoluten Begriffs als Idee ist, das wird in keinem Falle gesagt. Es ist nun einmal so, und wir, die Philosophen, die wir, um mit Hegel zu reden, der Entwickelung der Sache selbst nur zuzusehen haben, haben eben nur das Zusehen.

Doch ernsthaft gesprochen, wir wollen nicht blos das Zusehen haben. Wir wollen wissen, warum der Philosoph von seinem Dreifuß herab jetzt so und jetzt wieder anders orakelt; und wenn er uns keine Gründe anzugeben weiß, so glauben wir berechtigt zu seyn, seine Philosophie für ein schlechtes, des Namens unwürdiges Machwerk zu erklären. — — Verzeihen Sie, meine Herrn, diesen Ausbruch des Unwillens, der, wenn auch vollkommen gerechtfertigt, doch nur subjektiver Natur, der Sache selbst fremd ist. Aber es ist in der That schwierig, kalt zu bleiben bei der Verschwendung der herrlichsten Kräfte, wie sie Hegel in seinem Scharfsinn, in der Tiefe seines Gemüths, in der Macht des Gedankens und des Willens besaß, bei der Verschwendung dieser seltenen Gaben an das leere Schema einer einseitigen Methode; kalt zu bleiben bei der Mißhandlung der Wahrheit durch die Despotie dieses Dämons, kalt zu bleiben bei den willkührlichsten, mit der Prätension der strengsten Consequenz aufgestellten Behauptun-

gen, wie sie uns auf unserm Wege fast bei jedem Schritte begegnet sind! Doch kehren wir zur Sache zurück.

Die dritte Ausgabe der Encyklopädie weicht zunächst darin von der zweiten ab, daß sie die zuletzt besprochene Anmerkung (über die s. g. speculative Bedeutung der wissenschaftlichen Anordnung) höher hinaufrückt, und sie unter §. 552, den Uebergangspunkt vom objektiven zum absoluten Geiste, setzt. Obwohl diese Stellung äußerlich zweckmäßiger erscheint, so ist dem Inhalte damit nichts geholfen; er bleibt eine leere Versicherung. Ja indem Hegel ausdrücklich anerkennt, daß «wenn das wahrhaft Sittliche Folge der Religion seyn solle, dazu erfordert werde, daß die Religion den wahrhaften Inhalt habe, d. i. die in ihr gewußte Idee Gottes die wahrhafte sey», so wird die Ordnung, in welcher die Kunst oder vielmehr die Kunstreligion, d. h. der Griechische Gottesbegriff auf die Begriffsentwickelung der Sittlichkeit folgt, und mithin deren absolutes Prius, deren Wahrheit seyn müßte, nur um so schiefer. Denn der Griechische Gottesbegriff ist nach Hegel selbst nicht die wahrhafte Idee Gottes, die wahrhafte Sittlichkeit also auch nicht Folge dieses Gottesbegriff, d. h. jene angebliche Bedeutung der wissenschaftlichen Ordnung im Speculativen ist an ihr selbst vernichtet. —

Die Hauptabweichung der dritten Ausgabe von der zweiten enthalten jedoch die beiden §§. 561 u. 562. Während hier die zweite Ausgabe auf die im Rücken und in der Zukunft des Griechischen Alterthums liegenden Religionen hinweist, setzt die dritte an deren Stelle die Kunstformen, und führt damit den Begriff der symbolischen und romantischen Kunstbildung in die Encyklopädie ein. Die beiden §§. lauten nämlich: «In jenem Erfülltseyn [des Künstlergeistes mit dem Gehalte des Ideals] erscheint die Versöhnung so als Anfang, daß sie unmittelbar in dem subjektiven Selbstbewußtseyn vollbracht sey, welches so in sich sicher und heiter, ohne die Tiefe und ohne Bewußtseyn seines Gegensatzes gegen das an und für sich seyende Wesen ist. Jenseits der in solcher Versöhnung geschehenen Vollendung der Schönheit in der klassischen Kunst liegt die Kunst der Erhabenheit, die symbolische, worin die der Idee angemessene Gestaltung noch

nicht gefunden ist, vielmehr der Gedanke als hinausgehend und ringend mit der Gestalt als ein negatives Verhalten zu derselben, der er zugleich sich einzubilden bemüht ist, dargestellt wird. Die Bedeutung, der Inhalt, zeigt eben damit die unendliche Form noch nicht erreicht zu haben, noch nicht als freier Geist gewußt und sich bewußt zu seyn. Der Inhalt ist nur als der abstrakte Gott des reinen Denkens, oder ein Streben nach demselben, das sich rastlos und unversöhnt in allen Gestalten herumwirft, indem es sein Ziel nicht finden kann.» — Auch die dritte Ausgabe hält es mithin nicht für nöthig, einen Grund anzugeben, warum jenseits des klassischen Kunstideals und Gottesbegriffs noch andere Kunst- und Religionsformen liegen sollen. Diesen Grund müssen wir aus der zweiten suppliren, die, wenn auch (wie gezeigt) einen unhaltbaren, doch wenigstens irgend einen Grund angiebt, indem sie behauptet, daß die Religion, nicht wie in der klassischen Kunst, mit der unmittelbar im subjektiven Selbstbewußtseyn vollbrachten Versöhnung, sondern mit dem Wissen der nur an sich seyenden Versöhnung anfange. Die dritte Ausgabe verfährt mehr historisch oder dogmatisch als philosophisch, indem sie schlechtweg behauptet, es sey so. Gesetzt nun aber auch, es wäre wirklich so, so müßte dann auch nicht die klassische Kunstform, sondern die symbolische oder die jenseits der klassischen liegende Kunst und Religion die erste, unmittelbare Form jenes Wissens der absoluten Idee (§. 556) seyn. Die speculative Entwickelung steht also im Widerspruche mit sich selbst, indem sie mit dem anfängt, was in Wahrheit nicht der Anfang ist; oder wäre es der Anfang, so fiele die jenseits der klassischen liegende symbolische Kunst und Religion auch jenseit des Anfangs und mithin in's leere Nichts, d. h. sie hätte gar keine Stelle innerhalb des philosophischen Systems. — Dasselbe, nur in anderer Form, ist gegen den zweiten §. einzuwenden. Er behauptet: «Die andere Weise der Unangemessenheit der Idee und der Gestaltung ist, daß die unendliche Form, die Subjektivität, nicht wie in jenem Extreme nur oberflächliche Persönlichkeit, sondern das Innerste ist, und der Gott nicht als seine Gestalt nur suchend oder in äußerer sich befriedigend, sondern sich in sich nur findend, hiemit im Gei-

stigen allein seine adäquate Gestalt sich gebend, gewußt wird. So giebt die — romantische — Kunst es auf, ihn als solchen in der äußern Gestalt und durch die Schönheit zu zeigen; sie stellt ihn als nur zur Erscheinung sich herablassend, und das Göttliche als Innigkeit in der Aeußerlichkeit, dieser selbst sich entnehmend dar, welche daher hier in Zufälligkeit gegen ihre Bedeutung erscheinen darf.» — Hier ist es zunächst ebenfalls eine grundlose, willkührliche Behauptung, daß die romantische Kunstform diesseits der klassischen liege; es ist noch mit keinem Worte gezeigt, warum es bei der klassischen nicht verbleibt oder warum diese sich aufhebt und in eine andere übergeht. Ja es erscheint eben deshalb ganz willkührlich, daß die romantische diesseits, die symbolische jenseits der klassischen liegen soll. Beide könnten auch ihre Plätze tauschen, da jede eben nur die Auflösung der klassischen, vollendeten Einheit von Gestalt und Bedeutung ist. Endlich ist die Behauptung, daß in dem ersten Extrem, d. h. in der symbolischen Kunst und Religion, die Subjektivität (Gottes) nur oberflächliche Persönlichkeit sey, durchaus willkührlich und widersprechend. Denn nach dem Hegelschen d. i. wahrhaften Begriffe der Persönlichkeit (Rechtsphilos. §. 35. Vgl. oben S. 152.) ist gerade nur in der symbolischen und allenfalls in der klassischen Kunst und Religion Gott als Person gefaßt, während in der romantischen, d. i. christlichen, von der Persönlichkeit Gottes im Hegelschen Sinne gar nicht die Rede seyn kann.

Da die Vorlesungen über die Aesthetik im Wesentlichen mit der dritten Ausgabe der Encyklopädie übereinstimmen, und den fraglichen Punkt weit ausführlicher und verständlicher behandeln, so wollen wir für dießmal aus ihnen die hierher gehörigen Stellen in unsere Kritik mit hineinziehen. Dort wird zunächst das Princip aufgestellt (W. X, 1, S. 94.), daß «die Höhe und Vortrefflichkeit der Kunst und die ihrem Begriffe gemäße Realität von dem Grade der Innigkeit und Einigkeit abhänge, zu welcher Idee und Gestalt in einander gearbeitet erscheinen.» In diesem Punkte der höheren Wahrheit soll dann der Eintheilungsgrund für die Wissenschaft der Kunst liegen, indem der Geist, ehe er zum wahren Begriffe

seines absoluten Wesens gelangt, einen in diesem Begriffe selbst begründeten Verlauf von Stufen durchzugehen habe, und diesem Verlaufe des Inhalts ein unmittelbar damit zusammenhängender Verlauf von Gestaltungen der Kunst entspreche. Näher wird dann die Eintheilung darauf gegründet, daß «die Idee concrete Einheit sey, diese Einheit aber erst durch die Auseinanderbreitung und Wiedervermittelung der Besonderheiten der Idee in's Kunstbewußtseyn treten könne; durch diese Entwickelung erhalte die Kunstschönheit eine Totalität besonderer Stufen und Formen», welche nichts anders als die verschiedenen Verhältnisse der Idee zu ihrer Gestalt seyen (S. 98). Demnach werden nun drei besondere Kunstformen unterschieden. Die erste ist die symbolische. «Den Anfang nämlich macht die Idee, insofern sie selbst noch in ihrer Unbestimmtheit und Unklarheit oder in schlechter unwahrer Bestimmtheit zum Gehalt der Kunstgestalten gemacht wird. Als unbestimmt hat sie an sich selbst noch nicht diejenige Individualität, welche das Ideal erheischt; ihre Abstraktion und Einseitigkeit läßt die Gestalt äußerlich mangelhaft und zufällig. Diese erste Kunstform ist deshalb mehr ein bloßes Suchen der Verbildlichung als ein Vermögen wahrhafter Vorstellung, weil die Idee die Form noch in sich selber nicht gefunden hat, und somit nur das Ringen und Streben danach bleibt. Die abstrakte Idee hat in dieser Form ihre Gestalt außerhalb ihrer in dem natürlichen sinnlichen Stoffe, von welchem nun das Gestalten ausgeht und daran gebunden erscheint. Die Gegenstände der Naturanschauungen werden einer Seits zunächst gelassen, wie sie sind, doch zugleich die substanzielle Idee als ihre Bedeutung in sie hineingelegt, so daß sie nun dieselbe auszudrücken den Beruf erhalten, und so interpretirt werden sollen, als ob in ihnen die Idee selbst gegenwärtig wäre.» Wir sehen zwar hier keineswegs ein, warum mit der abstrakten Unbestimmtheit der Idee, mit jenem Suchen und Ringen nach der Form die symbolische Kunstgestaltung gegeben seyn soll; — zu allen Zeiten, im schönsten Blüthealter der Griechischen wie der neueren Kunst, leidet der noch ungebildete Künstler an dieser Unbestimmtheit, an diesem Suchen und Ringen, und gleichwohl producirt er darum keineswegs sym-

bolische Kunstwerke. Jedenfalls kann man eine mit dem Anfange nothwendig verbundene bloße Unvollkommenheit nur in einem sehr uneigentlichen, abstrakt-allgemeinen Sinne symbolisch nennen, und der symbolische Charakter der orientalischen Kunst ist damit keineswegs erklärt oder auf seinen letzten Grund zurückgeführt. Doch wir wollen diesen Punkt nicht urgiren. — Die zweite Kunstform ist die klassische. «In ihr ist der zwiefache Mangel der symbolischen getilgt. Die symbolische Gestalt ist unvollkommen, weil einer Seits in ihr die Idee nur in abstrakter Bestimmtheit oder Unbestimmtheit in's Bewußtseyn tritt, und anderer Seits dadurch die Uebereinstimmung von Bedeutung und Gestalt stets mangelhaft und selber nur abstrakt bleiben muß. Als Auflösung dieses gedoppelten Mangels ist die klassische Kunstform die freie adäquate Einbildung der Idee in die der Idee selber eigenthümlich ihrem Begriffe nach zugehörige Gestalt, mit welcher sie deshalb in freien vollendeten Einklang zu kommen vermag. Somit giebt erst die klassische Form die Production und Anschauung des vollendeten Ideals, und stellt dasselbe als verwirklicht hin» (S. 100 f.). — Nach dieser Vollendung, sollte man meinen, könne die Kunst in keine andere Form übergehen, ohne von ihrer Höhe wieder herabzusteigen. Denn das Vollendete kann nicht noch vollendeter werden. Allein der philosophische Dictator dictirt dennoch eine Kunstform, die jenen vollendeten Einklang der Form und des Inhalts und damit das vollendete Ideal wieder aufhebt, nichts destoweniger aber die höhere seyn soll. Die klassische Kunstform soll nämlich an dem Mangel zu Grunde gehen, daß in ihr um der vollendeten Uebereinstimmung von Bedeutung und Gestalt willen «auch die Geistigkeit, welche den Inhalt ausmacht, von der Art seyn müsse, daß sie vollständig in der menschlichen Naturgestalt sich auszudrücken im Stande sey, ohne über diesen Ausdruck im Sinnlichen und Leiblichen hinauszuragen, womit dann aber auch der Geist als particulärer, menschlicher, nicht als schlechthin absoluter und ewiger bestimmt sey.» Diesen Mangel corrigire erst die höhere romantische Kunstform, deren Hegelschen Begriff wir oben schon kennen gelernt haben. Es ist indessen zur Evidenz einleuchtend, daß dieser angebliche Mangel nach Hegel selbst kein Mangel der Kunst ist, sondern wenn überhaupt ein Mangel, nur in irgend einer andern Sphäre des Geistes liegen kann. Die vollendete Kunstform wäre nicht vollendet, wenn sie an irgend einem künstlerischen Mangel litte. Ist der Mangel aber kein Kunstmangel, so kann auch die klassische Kunst nicht an und innerhalb ihrer selbst, sondern nur von außen durch den Einfluß anderer Mächte zu Grunde gehen. Der Hegelsche Uebergang zur romantischen Kunst ist daher insofern ein äußerlicher, ohne immanente Nothwendigkeit. Er ist aber auch im Widerspruche mit der s. g. absoluten Methode. Denn nach ihr kann die Vollendung des Begriffs niemals in das zweite Glied, in die Negation fallen, sondern nur in das dritte, in die Negation der Negation oder die Rückkehr des Begriffs zu sich selbst. Hier dagegen löst sich die Vollendung, die im zweiten Gliede steht, in eine angeblich zwar höhere, in Wahrheit aber nothwendig niedrigere, weil dem aufgestellten Begriffe der Kunst unangemessenere Form auf. — Diese Widersprüche, in denen die Begriffsentwickelung zu einer Begriffsverwickelung sich verkehrt, beweisen zur Evidenz, daß der Begriff der Kunst von Anfang an falsch und einseitig gefaßt worden, oder die absolute Methode sich seiner nicht zu bemächtigen vermochte, ohne an ihm selbst zu Schanden zu werden. —

Nichts destoweniger beruht auf diesen willkührlichen Unterscheidungen die ganze wissenschaftliche Eintheilung der Aesthetik. Der erste allgemeine Theil beschäftigt sich mit der Begriffsbestimmung des Ideals oder der Schönheit und Kunst überhaupt. Der zweite Haupttheil stellt die Besonderung des Ideals in jene drei Kunstformen dar, und giebt damit zugleich eine Art Philosophie der Kunstgeschichte, von der orientalischen Welt zum klassischen Alterthum und von da zur christlich romantischen Culturperiode fortschreitend. Der dritte endlich behandelt die unterscheidende Eigenthümlichkeit der besondern Künste, und steigt darin wiederum dieselbe Stufenleiter vom Symbolischen zum Klassischen und weiter zum Romantischen hinauf, indem angeblich die Architektur der symbolischen, die Skulptur der klassichen, Malerei, Musik und Poesie dagegen

der romantischen Kunstform angehören sollen. — Auch diese s. g. wissenschaftliche Eintheilung ist durchaus unmethodisch, im Widerspruch mit dem Rhythmus der absoluten Methode, mithin unwissenschaftlich. Die Methode fordert, daß im dritten Theile die besonderen Kunstformen als die unterschiedenen Momente des Kunstbegriffs mit dessen Allgemeinheit sich zusammenschließen, oder daß das Allgemeine in seine Negation, die Besonderheit übergehe, diese aber wiederum negirt, mit dem Allgemeinen vermittelt, als die Eine, wahrhafte, absolute Kunst sich darstelle (ein Gang, den z. B. die Hegelsche Religionsphilosophie wirklich befolgt). — So ausgezeichnet daher diese Vorlesungen durch einzelne tiefe Blicke, treffende Gedanken, sinnreiche Erklärungen ꝛc. auch seyn mögen, was wir mit freudiger Bewunderung wie mit Dank gegen den Mühebeladenen Herausgeber anerkennen, — so können sie doch auf einen wahrhaft philosophischen Werth keinen Anspruch machen. Denn die Philosophie ist nur Philosophie durch ihre Form, durch die immanente Nothwendigkeit ihrer Entwickelung.

Zehnte Vorlesung.

Der Begriff der Religion und die Religionsphilosophie.

Der Inhalt unserer letzten Vorlesung war die kritische Betrachtung der ersten Form, in welcher nach Hegel das Wissen der absoluten Idee auftritt, und damit des Hegelschen Begriffs der Kunst. Diese Form oder «das unmittelbare an die Sinnlichkeit gebundene Wissen» ging dann, wie wir zuletzt sahen, «in das sich in sich vermittelnde Wissen, in ein Daseyn, das selbst das Wissen ist, in das Offenbaren» über (§. 563). Allein wir erkannten zugleich, daß alle die Bestimmungen, die den Begriff desselben ausmachen sollten, bereits in dem Begriffe der sinnlichen Anschauung oder in jener ersten Form des Wissens enthalten war. Wir haben daher nunmehr zuzusehen, ob und wiefern etwa im Folgenden der Begriff der Offenbarung näher bestimmt und vom Wesen der Kunst unterschieden wird.

In der That geschieht dieß anscheinend sogleich im nächsten §. 564: «Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion d. i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist, daß sie geoffenbart und zwar von Gott geoffenbart sey. Denn indem das Wissen, das Princip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche fürsichseyende Form das selbstbestimmende ist, ist es schlechthin Manifestiren, der Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestirt.» Allein bei Lichte besehen, ist die hiermit gegebene nähere Bestimmung nur dasselbe, was wir oben (S. 231 f.) bereits von der sinnlichen Anschauung oder von jener künstlerischen Form des

Wissens nachgewiesen haben. Das Wissen, «das Princip, wodurch die Substanz Geist ist», ist nämlich nur die unendliche fürsichseyende Form und damit selbstbestimmendes Wissen durch jenes (angebliche) Urtheil der Substanz in sich und in ein Wissen, für welches sie ist. Denn in diesem Sich in sich urtheilen liegt es, daß das Wissen des Subjekts, für welches die Substanz ist, zugleich deren eignes Wissen und somit eben so sehr für sie selbst ist, daß es also in diesem Unterschiede seiner selbst (als Wissen des Subjekts und zugleich Wissen der Substanz) sich nur mit sich selbst zusammenschließt, und so unendliche, fürsichseyende Form, sich selbstbestimmendes Wissen ist*); — oder wie Hegel sich ausdrückt, daß der Geist nur Geist ist, insofern er für den Geist, d. h. daß die Substanz nur Geist ist, sofern sie von dem (subjektiven) Geiste gewußt wird, in dessen Wissen aber zugleich sich selber weiß, folglich ebensosehr dem subjektiven Geiste als ihr selber offenbar wird, sich selbst manifestirt. Daraus folgt dann aber auch, daß nicht minder die sinnliche Anschauung des absoluten Geistes in der Kunst ebenfalls seine Selbstoffenbarung oder unendliche, für sich seyende Form, selbstbestimmendes Wissen sey. Denn der absolute Geist weiß sich zunächst selbst nur in dieser Form; darum weiß ihn auch das Subjekt in derselben Form; sein Sichwissen ist eben so sehr Wissen des Subjekts von ihm, für den subjektiven Geist, d. i. Offenbarung. Wären also auch im künstlerischen Wissen oder in der Griechischen Religion nur «abstrakte Momente» des absoluten Geistes enthalten, so wäre dasselbe nichtsdestoweniger doch seine Selbstoffenbarung, da ja zunächst und unmittelbar der absolute Geist selbst nichts Anderes von sich weiß. Jede der angeblich im Rücken der schönen Kunst liegenden Religionen kann daher mit gleichem Rechte auf den Namen der geoffenbarten Religion Anspruch machen, da jede als Religion nur das Wissen des absoluten Geistes von sich im Wissen des Subjekts ist, und dieß zwiefache Wissen überall nur die in ihrem Unterschiede sich mit sich selbst zusammenschließende, unendliche Form d. h. selbstbestimmendes Wissen, Wissen des Geistes für den Geist ist.

*) Die Vorlesungen über Religionsphil. (II, 194) drücken dies u. A. so aus: „Die allgemeine Macht ist die Substanz, welche, indem sie an sich [d. h. für uns] eben so sehr Subjekt ist, dieß ihr Ansichseyn jetzt setzt, sich somit von sich unterscheidet, dem Wissen, dem endlichen Geiste sich mittheilt, aber darin, weil er ein Moment ihrer selbst ist, bei sich bleibt, in der Theilung ihrer ungetheilt zu sich zurückkehrt."

Dieß erkennt Hegel auch selbst an, indem er sagt, daß in der absoluten Religion der absolute Geist «nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestire.» Auch in den früheren Religionen also offenbarte er das, was der Mensch von ihm wußte, abstrakte Momente seiner. Und wenn daher H. dann doch wieder den Begriff der Offenbarung auf die Totalität der Momente Gottes beschränken will, so ist dieß offenbar willkührlich und ihm selbst widersprechend, oder wir haben zwei Sorten von Offenbarung. Ist aber sonach alles Wissen von Gott Offenbarung, so giebt es überhaupt keine Offenbarung als Begriffskriterium der wahrhaften Religion; der Begriff geht ohne seinen Gegensatz in sich selbst zu Grunde. Der Unterschied in der Form des Wissens von Gott auf den verschiedenen Entwickelungsstufen würde zwar auch einen formellen Unterschied der verschiedenen Offenbarungen begründen. Allein wenn danach auch die in der wahrhaften, d. h. christlichen Religion hervorgetretene Form die höhere wäre gegen die übrigen Religionen; oder wenn man auch willkührlicher Weise nur die höchste Form, in welcher der Begriff in der Totalität seiner Momente sich erfaßt und objektiv wird, mit dem Namen der Offenbarung beehren wollte; — so würde doch jedenfalls nur die Philosophie, die im Hegelschen Systeme den Triumph ihrer Vollendung feiert, mit vollem Rechte Offenbarung Gottes heißen können, da in ihr Gott, der absolute Begriff, erst in der wahrhaften, absoluten Form gewußt wird, während er in der christlichen Religion, wie wir sogleich hören werden, nur erst für die untergeordnete, aufzuhebende Form der Vorstellung und somit selbst nur als Vorstellung seiner ist, mithin nur dem Inhalte nach, noch nicht in der wahrhaften, absoluten Form sich geoffenbart, d. h. zugleich noch nicht sich selbst in der Totalität seiner Momente geoffenbart hat, sofern

doch zu seinem totalen Selbst auch die absolute Form seiner selbst und seines Sichwissens gehört *). —

*) In den Vorlesungen über Religionsphilosophie (II, 192 ff.) wird zwischen offenbarer und geoffenbarter Religion unterschieden. „Die absolute Religion ist die offenbare Religion. Die Religion aber ist das Offenbare, ist manifestirt erst dann, wenn der Begriff der Religion für sich selbst ist; oder die Religion, der Begriff derselben ist sich selbst objektiv geworden, nicht in beschränkter, endlicher Objektivität, sondern so daß sie nach ihrem Begriff sich objektiv ist." Diese offenbare Religion ist aber zugleich auch die von Gott geoffenbarte. Denn Gott, der absolute Geist, ist selbst die Religion, jenes Wissen der absoluten Idee im Subjekte, die Vermittelung und Identität seiner und des Menschen; — oder wie Hegel selbst sich ausdrückt: „in der Religion, die mit sich selbst erfüllt, die offenbare ist, die sich erfaßt hat, ist die Religion, der Inhalt selbst der Gegenstand, und dieser Gegenstand, das sich wissende Wesen, ist der Geist [der absolute Geist]. Der Geist aber ist dieß, sich selbst zu erscheinen, dieß ist seine That und seine Lebendigkeit, es ist seine einzige That und er selbst ist nur seine That. Was Gott offenbaret, ist, daß er dieß Offenbaren seiner ist, was er offenbart, ist die unendliche Form." — Hier wird es also bestimmter ausgesprochen, daß die christliche Religion die absolute, geoffenbarte sey, weil in ihr der Begriff der Religion, Gott als der absolute Geist, sich selber objektiv geworden, sich selbst erfaßt habe und wisse, oder weil der Begriff die unendliche, absolute Form, d. i. die Form des Begriffs gewonnen habe. Allein wir müssen auch hiergegen einwenden, daß die Religion sofern in ihr der absolute Geist nur in der Form der Vorstellung gewußt wird und selbst sich weiß, nicht die Form des Begriffs und mithin nicht die unendliche, absolute Form hat, oder daß in ihr der Begriff der Religion als Begriff des absoluten Geistes selber, nicht sich selbst als Begriff objektiv ist, daß vielmehr nur die Philosophie (die ja nach Hegel ebenfalls in die allgemeine Sphäre der Religion gehört — §. 554), in welcher der Begriff erst die Form des Begriffs erreicht hat, auf diese Objektivität und damit auf den Namen der Offenbarung Anspruch machen kann. — Außerdem ist nach Hegel der Begriff nur als Proceß, und näher als absolute Negativität, d. h. Proceß der absoluten Methode. Wäre also auf jenem Punkte, auf welchem der Begriff sich selber objektiv wird, oder „nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst," d. i. die Totalität seiner Momente manifestirt, die Entwickelung zu Ende, so wäre auch der Begriff zu Ende, vollendet. Ist sie aber nicht zu Ende, sondern schreitet der Begriff über jenen Punkt hinaus von der absoluten Religion zur Philosophie fort, so ist auch auf eben diesem Punkte nicht der Begriff sich selbst, in der Totalität seiner Momente, sondern nur Ein Moment seiner objektiv geworden, welches somit auf den auszeichnenden Namen der Offenbarung nicht mehr und nicht minder Anspruch hätte als jedes frühere Moment. — Daß übrigens dieser sich selbst widersprechende Hegelsche Begriff nicht der christliche Begriff der Offenbarung ist, leuchtet von selbst ein.

§. 565 fährt nämlich also fort: «Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens, ist dem Inhalte nach der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes, der Form nach ist er zunächst für die Vorstellung. Die Subjektivität dieses Wissens, weil sie Reflexion ist, giebt den Momenten seines Inhalts Selbständigkeit, und macht sie gegen einander zu Voraussetzungen und aufeinanderfolgenden Erscheinungen, und zu einem Zusammenhange des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen; anderer Seits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Cultus auch aufgehoben.» Hier müssen wir zunächst die Frage nachholen, die schon bei §. 563 zu stellen war, wie und wodurch die angebliche Unmittelbarkeit der Gestalt und des Wissens, oder die künstlerische concrete Anschauung als die erste Form des Wissens von Gott, zur Vorstellung, und somit Gott selbst als jene unmittelbare Einheit der Natur und des Geistes zum absoluten Geiste als dem Inhalte der wahrhaften Religion sich aufheben soll? Hegel giebt keinen Grund an; wir haben uns daher anderweitig umzusehen. Nach der Psychologie (§. 450) «richtet die Intelligenz als Anschauung auf ihr eignes Außersichseyn in Zeit und Raum ihre Aufmerksamkeit, und ist so das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit, ihre Erinnerung in sich in derselben; damit ist die Anschauung dieß Concrete des Stoffes und ihrer selbst, das ihrige, so daß sie die Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts [das zur Anschauung gehörte] nicht mehr nöthig hat»; — mit Einem Worte: die Intelligenz als Anschauung hebt sich durch die Reflexion des Geistes in sich zur Vorstellung auf. Die Vorstellung aber ist (§. 451) «als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-finden der Intelligenz und zwischen derselben in ihrer Freiheit, dem Denken.» Wenden wir nun diese speculativen Data auf die

uns hier vorliegenden Bestimmungen an, so ergiebt sich Folgendes. Der absolute Geist soll angeblich zunächst in der Form der concreten, sinnlichen Anschauung und damit als die unmittelbare Einheit der Natur und des Geistes gewußt werden und sich selbst wissen. Indem er nun sich in sich reflektirt, oder auf sein Außersichseyn in der Natur seine Aufmerksamkeit richtet, und so das Erwachen zu sich selbst in seiner Unmittelbarkeit, seine Erinnerung in sich in derselben ist, so geht damit sein Sichwissen und Gewußtwerden aus der Form der Anschauung in die der Vorstellung über, in die erinnerte Anschauung als jene Mitte zwischen seinem unmittelbaren Bestimmt-sich-finden und seiner Freiheit, dem Denken. In der Form der Anschauung war er aber die unmittelbare Einheit der Natur und des Geistes. Dadurch, daß die Anschauung jetzt erinnerte Anschauung geworden ist, kann offenbar ihr Inhalt im Wesentlichen kein anderer werden: die sinnliche Anschauung eines Hauses und die Vorstellung haben insofern denselben Gegenstand, als das vorgestellte Haus immer ein Haus ist, nur nach seinen abstrakt allgemeinen Bestimmungen und Kennzeichen gefaßt. Gott in der Form der Vorstellung bleibt immer die unmittelbare Einheit der Natur und des (subjektiven, endlichen) Geistes, nur ist diese Einheit jetzt in abstrakter Allgemeinheit gefaßt. Die Vorstellung ist zwar durch die Anschauung vermittelt nnd mithin in ihr die Unmittelbarkeit der Anschauung aufgehoben, keineswegs aber die unmittelbare Einheit der Momente des Inhalts; Er wird vielmehr durch die aufgehobene Unmittelbarkeit der Anschauung nur der Form seiner sinnlichen Einzelheit (haecceitas) entkleidet und in die der Allgemeinheit, keineswegs in die Form des sich in sich vermittelnden Begriffs erhoben. Indem ferner Gott sich selbst als jene Einheit vorstellt, ist er zwar für sich; aber immer nur als die unmittelbare Einheit der Natur und des endlichen Geistes, nicht als der an und für sich seyende Geist beider, eben so, wie er auch schon in der Form der Anschauung für sich war, indem er sich selbst anschaute; — ja sofern das Wissen der absoluten Idee in Wahrheit nur auf deren Eine Seite, auf die Seite des endlichen Geistes fällt, so ist es nicht die Einheit selbst, die sich anschaut

und vorstellt, nicht die Einheit ist für sich seyend, sondern sie ist nur für Eines ihrer Momente, oder ihr angebliches Fürsichseyn fällt nur in dieß Eine, von ihr selbst unterschiedene Moment ihrer selbst, womit es in Wahrheit kein Fürsichseyn, sondern Fürandereseyn, sie selbst als Totalität der Momente ohne Selbstbewußtseyn, geist- und selbstlos ist. — Nehmen wir nun gar noch hinzu, daß jene erste unmittelbare (künstlerische) Form des Wissens nicht blos concrete Anschauung, sondern ebenfalls auch Vorstellung war, so verschwindet in der That jeder wesentliche Unterschied zwischen dem jetzigen, angeblich neuen und höheren Standpunkte der wahrhaften Religion und jenem der (klassischen) Kunst und Kunstreligion: was dort angeschaut und vorgestellt wurde, dasselbe wird jetzt nur vorgestellt. —

In den Vorlesungen über Religionsphilosophie sagt es zum Ueberfluß Hegel selbst ausdrücklich, daß der Inhalt der religiösen Vorstellung noch keineswegs von der Sinnlichkeit, die der Anschauung anklebt, befreit sey. Da heißt es (Theil I, S. 137 f.): «Wir unterscheiden sehr wohl, was Bild und Vorstellung ist, es ist etwas anderes, ob wir sagen, wir haben eine Vorstellung oder ein Bild von Gott; derselbe Fall ist es bei sinnlichen Gegenständen. Das Bild nimmt seinen Inhalt aus der Sphäre des Sinnlichen und stellt ihn in der unmittelbaren Weise seiner Existenz, in seiner Einzelnheit und in der Willkührlichkeit seiner sinnlichen Erscheinung dar. Da aber die unendliche Menge des Einzelnen, wie es im unmittelbaren Daseyn vorhanden ist, auch durch die ausführlichste Darstellung in einem Ganzen nicht wiedergegeben werden kann, so ist das Bild immer nothwendig ein beschränktes und in der religiösen Anschauung, die ihren Inhalt nur im Bilde darzustellen weiß, zerfällt die Idee in eine Menge von Gestalten, in denen sie sich beschränkt und verendlicht. Die allgemeine Idee, die im Kreise dieser endlichen Gestalten, aber nur in ihnen erscheint, ihnen nur zum Grunde liegt, bleibt deshalb als solche verborgen. Die Vorstellung ist dagegen das Bild, wie es in die Form der Allgemeinheit des Gedankens erhoben ist, so daß die Eine Grundbestimmung, welche das Wesen des Ge-

genstandes ausmacht, festgehalten wird und dem vorstellenden Geiste vorschwebt.» Die Vorstellung verhält sich daher wohl negativ gegen das Sinnliche und Bildliche, aber «darin ist noch nicht enthalten, daß sie sich absolut vom Sinnlichen befreit und daſſelbe in vollendeter Weise ideell gesetzt hätte. Dieß wird erst im wirklichen Denken erreicht, welches die sinnlichen Bestimmungen des Inhalts zu allgemeinen Gedankenbestimmungen, zu den inneren Momenten oder zur eignen Bestimmtheit der Idee erhebt. Da die Vorstellung diese concrete Erhebung des Sinnlichen zum Allgemeinen nicht ist, so heißt ihr negatives Verhalten gegen das Sinnliche nichts anderes, als: sie ist von demselben nicht wahrhaft befreit, sie ist mit ihm noch wesentlich verwickelt, und sie bedarf desselben und dieses Kampfes gegen das Sinnliche, um selbst zu seyn. Es gehört also wesentlich zu ihr, wenn sie es auch nie als selbständig gelten lassen darf. Ferner das Allgemeine, dessen sich die Vorstellung bewußt ist, ist nur die abstrakte Allgemeinheit ihres Gegenstandes, ist nur das unbestimmte Wesen oder das Ohngefähr desselben. Um es zu bestimmen, bedarf sie wieder des Sinnlich-bestimmten, Bildlichen ꝛc.» — Ist sonach die Vorstellung nur das Bild in der Form der Allgemeinheit, ist sie wesentlich noch mit dem Sinnlichen verwickelt, und ist ihre Allgemeinheit nur die abstrakte, nur das Ohngefähr des Gegenstandes; so ist der Gegenstand der Anschauung und der Vorstellung auch nur so weit verändert, als die Form verändert ist, dort in concreter Einzelheit, hier in abstrakter Allgemeinheit gefaßt; beide Formen aber haben gleichen Werth, indem sie beide gleich unwahr sind. Gott bleibt mithin die unmittelbare Einheit der Natur und des endlichen Geistes, dort in concreter Einzelheit (in der Vielheit der Göttergestalten), hier in abstrakter Allgemeinheit und Unbestimmtheit als das Ohngefähr dieser Einheit! Da nun aber Gott als jene unmittelbare Einheit der Natur und des Geistes nicht der absolute Geist ist, indem nach Hegels ausdrücklicher Behauptung in das kunstreligiöse (Griechische) Bewußtseyn der absolute Geist nicht eintritt (§. 557); und da anderer Seits die wahrhafte Religion nur die ist, deren Inhalt der absolute Geist ist (§. 564); so müßte durch die Aufhebung

der Anschauung in die Vorstellung zugleich Gott aus jener unmittelbaren Einheit zum absoluten Geiste sich erhoben haben. Nun ist er aber dadurch in Wahrheit nur das abstrakt-allgemeine Ohngefähr derselben unmittelbaren Einheit geworden, d. h. er bleibt und ist immer nur diese Einheit, mithin nicht der absolute Geist, die wahrhafte Religion also auch nicht die wahrhafte, — d. h. es ist schlechterdings kein Uebergang vorhanden aus der Sphäre der Kunst und der Griechischen Kunstreligion zum Begriffe der wahrhaften absoluten Religion. Wir bleiben unrettbar im Griechischen Heidenthum stecken, und haben nur den Vortheil, daß wir nicht mehr Phidias' und Polyklet's Götterstatuen, sondern das abstrakt-allgemeine Ohngefähr der unmittelbaren Einheit von Natur und Geist in unserer Vorstellung anzubeten haben!

Doch sehen wir zum Ueberflusse noch zu, ob nicht vielleicht in den Vorlesungen über Religionsphilosophie da, wo die concreten Begriffe der einzelnen Religionen ausführlicher behandelt werden, der vermißte Uebergang zu finden ist. In ihnen ist zunächst die Anordnung eine andere, indem die nächste Phase des sich entwickelnden Religionsbegriffs vor dem Christenthume nicht die Griechische, sondern die Römische, «die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes» ist, doch nur als ein Moment der Religion der geistigen Individualität überhaupt, zu welcher gleichermaßen auch die Jüdische und Griechische gehören. Von ihr heißt es dann zum Schlusse (Thl. II, S. 185 f.): «Der Kaiser ist die Göttlichkeit, das göttliche Wesen, das Innere und Allgemeine, wie es zur Einzelheit des Individuums herausgetreten, geoffenbart und da ist. Dieses Individuum ist die zur Einzelheit vollendete Bestimmung der Macht, das Herabsteigen der Idee zur Gegenwart, aber so, daß es der Verlust ihrer in sich seyenden Allgemeinheit, der Wahrheit, des An- und fürsichseyns und somit der Göttlichkeit ist. Das Allgemeine ist entflohen und das Unendliche so in das Endliche eingebildet, daß das Endliche das Subjekt des Satzes, das bleibende Feste und nicht negativ im Unendlichen gesetzt ist.» Obwohl nun zwar die Römer den Kaiser in Wahrheit nie für das göttliche Wesen gehalten, sondern ihm nur gezwungen, in Folge ihrer

völligen Demoralisation, d. h. des Abfalls von ihrem Wesen und Religionsbegriffe, zu Zeiten göttliche Ehre erwiesen haben, obwohl anderer Seits alles Obige sich gleichermaßen vom Chinesischen Kaiser sagen ließe; — so wollen wir doch diese von selbst sich darbietenden Einwände nicht gegen Collegienhefte urgiren, sondern nur fragen, was die angebliche Göttlichkeit des Römischen Kaisers mit dem gesuchten Uebergange zur absoluten Religion zu schaffen habe. In dieser Beziehung heißt es dann weiter: «Diese Vollendung der Endlichkeit ist nun zunächst das absolute Unglück und der absolute Schmerz des Geistes; sie ist der höchste Gegensatz desselben in sich, und dieser Gegensatz ist unversöhnt, dieser Widerspruch unaufgelöst. Der Geist aber ist denkend, und wenn er sich nun in diese Reflexion in sich als Aeußerlichkeit verloren hat, so tritt er als denkend in diesem Verluste seiner selbst zugleich in sich zurück, ist er in sich reflektirt und hat er sich in seiner Tiefe als unendliche Form, als Subjektivität, aber als denkende, nicht als unmittelbare auf die Spitze gestellt. In dieser abstrakten Form tritt er als Philosophie [als der Stoicismus] auf oder überhaupt als der Schmerz der Tugend, als Verlangen und Greifen nach Hülfe. Die Auflösung und Versöhnung des Gegensatzes ist das allgemeine Bedürfniß, und möglich ist sie nur dadurch, daß diese äußerliche, losgelassene Endlichkeit in die unendliche Allgemeinheit des Denkens aufgenommen, dadurch von ihrer Unmittelbarkeit gereinigt und zu substanziellem Gelten erhoben werde. Umgekehrt muß diese unendliche Allgemeinheit des Denkens, das ohne äußerliche Existenz und ohne Geltung ist, gegenwärtige Wirklichkeit erhalten, und das Selbstbewußtseyn somit zum Bewußtseyn der Wirklichkeit der Allgemeinheit kommen, so daß es das Göttliche als daseyend, als weltlich, als in der Welt gegenwärtig vor sich habe, und Gott und die Welt versöhnt wisse. Der Olymp, dieser Götterhimmel, hatte sich uns zugleich als freies sittliches Leben, als freier, aber noch beschränkter Volksgeist gezeigt. — — Damit die freie Geistigkeit erreicht werde, muß nun diese Beschränktheit aufgehoben werden, und das Fatum, das über der griechischen Götterwelt und über diesem Volsleben in der Ferne

schwebt, an ihnen sich geltend machen, so daß die Geister dieser freien Völker zu Grunde gehen. — — Dieses Fatum nun — — war die Römische Welt und ihre Religion. — — Aber die wahrhafte Aufnahme der Endlichkeit in das Allgemeine und die Anschauung dieser Einheit konnte sich nicht innerhalb dieser Religionen entwickeln, nicht in der Römischen und Griechischen Welt entstehen. — — Das orientalische Princip der reinen Abstraktion mußte vielmehr mit der Endlichkeit und Einzelheit des Abendlandes sich vereinigen.» — Auf diese Schlußworte des zweiten Theils folgt dann sogleich der dritte Haupttheil der Religionsphilosophie, die absolute Religion, und beginnt ohne weiteres mit der Aufstellung des Begriffs des absoluten Geistes. Jeder philosophische Uebergang, jede Deduction fehlt also gänzlich. Es wird nur versichert, die losgelassene äußerliche Endlichkeit müsse in die unendliche Allgemeinheit des Denkens aufgenommen werden; die Griechische Götterwelt habe untergehen müssen, ihr Fatum sey die Römische Religion gewesen; aber in ihr habe jene Aufnahme nicht zu Stande kommen können ꝛc. Wie und warum dieß Alles so sey und seyn müsse, wird nicht gesagt. Auch die letzte Behauptung, daß nur aus der Vereinigung des orientalischen und occidentalischen Princips, d. h. der abstrakten Unendlichkeit und Allgemeinheit des Jüdischen mit der Endlichkeit und Einzelheit des occidentalischen Gottes und näher des göttlichen Kaisers von Rom, die Idee des Gottmenschen, der wahrhaften Einheit des Göttlichen und Menschlichen, habe hervorgehen können, schwebt in der Luft. Denn abgesehen davon, daß diese wahrhafte Einheit als der absolute Begriff Gottes und der Religion immer schon vorausgesetzt ist, so war vor allen Dingen zu zeigen, warum der Römische Kaiser, der doch angeblich «als das göttliche Wesen, das Innere und Allgemeine, wie es zur Einzelnheit des Individuums herausgetreten ist», gewußt wurde, nicht schon der Gottmensch war. Denn daß in ihm «diese absolute Form noch empirisch als diese, unmittelbare Person» war (S. 184), ganz dasselbe war auch bei Jesus Christus der Fall, wie Hegel selbst anerkennt (S. 222). Ist also der Römische Kaiser gerade «das Herabsteigen der Idee zur Gegenwart, aber nur so, daß

er zugleich der Verlust ihrer in sich seyenden Allgemeinheit, der Göttlichkeit ist», so würde dasselbe auch von Christus gelten müssen. Daß der Römische Kaiser historisch ein infamer Schuft, ein niederträchtiger Despot war, das muß nach Hegel selbst der Idee ganz gleichgültig seyn. Es kommt vielmehr nur darauf an, ob die Römische Welt ihren Kaiser, dieses menschliche Individuum als Gott wußte; eben damit wußte und hatte sie den Begriff des absoluten Geistes als der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des Unendlichen und Endlichen. Daß sie den Kaiser mit aller seiner Nichtswürdigkeit, mit allen seinen subjektiven, kindischen Interessen, willkührlichen Einfällen ꝛc., d. h. letztere ebenfalls für göttlich gehalten und somit die ganz gemeine Natürlichkeit, Sündlichkeit und Endlichkeit des Individuums apotheosirt habe, daß dieß zum Begriff der Römischen Religion gehöre, hat Hegel nachzuweisen vergessen. Außerdem wird bekanntlich auch Christi sittliche Reinheit, Sündlosigkeit und somit wahrhafte Allgemeinheit des Wissens und Wollens nicht nur von neueren Theologen bestritten, sondern Hegel selbst und mithin der absolute Begriff muß sie consequenter Weise ebenfalls bestreiten. Denn nach ihm ist das Böse, wie wir sahen, begrifflich nothwendig, und muß also auch bei jedem Menschen in sündhaften Gedanken, Entschlüssen, Thaten eben so nothwendig zur Existenz kommen als es überwunden und negirt werden soll. Auch Jesus Christus, sofern er Mensch war, muß mithin böse gewesen seyn; auch er kann nur für moralisch-gut gelten, sofern er nicht etwa die Möglichkeit, sondern die Nothwendigkeit und damit die immer wieder hervortretende Existenz des Bösen überwunden hat. Die christliche Religion und Kirche freilich hält ihren Heiland für sündlos, indem er nur möglicher Weise sündigen gekonnt, diese Möglichkeit aber absolut überwunden habe, ganz wie die Römische Welt, die, so weit sie ihren Kaiser wirklich für Gott hielt, ohne Zweifel ebenfalls von dessen Nichtswürdigkeit abstrahirte und sie als nicht vorhanden betrachtete. Allein daran kehrt sich der absolute Begriff nicht. Er dekretirt vielmehr, daß die Römische Welt ihren Kaiser so zu sagen mit Haut und Haaren, mit dem ganzen Wuste seiner Sünden für Gott selbst gehalten habe, Christus dagegen, wenn auch das Böse überwindend, doch keineswegs ohne Sünde gewesen sey. Da er nun aber jenen den Römern aufgebürdeten Unsinn zu erweisen nicht einmal versucht hat, die Nothwendigkeit des Bösen dagegen und damit die Sündhaftigkeit Christi erwiesen zu haben wenigstens sich einbildet, so folgt danach von selbst, daß Christus und der Römische Kaiser in Eine Identität zusammenfallen. Denn auf das quantitative Mehr oder Minder des Bösen, von welchem das religiöse Bewußtseyn zu abstrahiren oder das es als nicht vorhanden, als überwunden zu setzen hat, kann es doch nicht ankommen; darauf kann unmöglich ein begrifflicher Unterschied basirt werden. — Der Uebergang aus der Römischen zur absoluten Religion ist mithin nicht nur nicht deducirt, sondern noch außerdem durch die verkehrte Ansicht, als sey die Göttlichkeit des Kaisers begriffliches Moment jener *), weil einige hirnverbrannte Schufte dem entarteten Römischen Volke den Götzendienst ihrer Anbetung abgezwungen haben, — eine Ansicht, durch die zugleich gegen alle Geschichte die Römische Religion, statt der Jüdischen, in die nächste Nähe zum Christenthum heranrückt, — im höchsten Grade erschwert und verwirrt.

Endlich ist auch im 1sten Theile der Vorlesungen am Schlusse der allgemeinen Einleitung, wo die wissenschaftliche Eintheilung der Religionsphilosophie auf Grund der eigenen Fortbewegung des Begriffs vorläufig angegeben wird, und wo also der gesuchte Uebergang, wenigstens nach seinen allgemeinen Bestimmungen sich erwarten ließe, nichts davon zu finden. Die Eintheilung wird zwar in das bekannte logische Schema gesteckt: 1) das Allgemeine des Begriffs oder der Begriff der Religion überhaupt; 2) die Particularisation desselben, seine Besonderung in sich, Zerfallen in seine unterschiedenen Momente als eben so viele besondere, historisch her-

*) Warum wird dasselbe nicht bereits von der Griechischen Religion behauptet, da bekanntlich schon Alexander der Große, Demetrius u. A. göttliche Ehre empfingen? Warum ist nicht auch seine Heiligkeit der Pabst, der infallible Stellvertreter Christi, begriffliches Moment des Christenthums?

vorgetretene, endliche Religionen; 3) die absolute Einzelnheit als Identität des Allgemeinen und Besondern, das Sicherfassen des Begriffs in der Totalität seiner Momente, — die absolute, wahrhafte (Christliche) Religion (Thl. I. S. 59 — 84). Allein dabei ist der Begriff der Religion und des absoluten Geistes, die wahrhafte Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, von Anfang an *vorausgesetzt* als in der *Encyklopädie* (in den der Religionsphilosophie vorangehenden Disciplinen) bereits entwickelt; von dort wird er herüber genommen und nur erläutert. Wäre er also dort nicht deducirt, so würde die ganze Wissenschaft des zweibändigen Collegienhefts in der Luft schweben. Zur Encyklopädie haben wir uns daher zurückzuwenden.

Daß nun in ihr vom absoluten Geiste zwar genugsam die Rede, sein Begriff aber *keineswegs* deducirt ist, glauben wir zur Evidenz dargethan zu haben. Es bleibt uns daher nichts anderes übrig, als unserem bisherigen Verfahren gemäß *vorauszusetzen*, es sey wirklich erwiesen, was dafür ausgegeben wird, und weiterhin nur zuzusehen, ob denn unter dieser Voraussetzung wenigstens das Folgende Nothwendigkeit und Wahrheit in sich habe.

Angenommen also, der Inhalt der wahrhaften Religion sey (nach §. 564. 65) der absolute Geist oder der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes; — wie kann er dann in ihr für das subjektive Wissen der *Vorstellung*, und damit seine Inhaltsmomente selbständige Voraussetzungen gegen einander und aufeinander folgende Erscheinungen, in einem Zusammenhange des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen seyn? Denn als was er vom subjektiven Bewußtseyn vorgestellt, gewußt wird, das *ist* er ja *selbst*, das ist ja eben sosehr sein Sichwissen. Wenn ihn also die wahrhafte Religion so vorstellt, so mag er wohl vielleicht *an sich* oder für das höhere *philosophische*, über den religiösen Standpunkt hinübergreifende Wissen der absolute Geist seyn; in der wahrhaften Religion ist er dieß nicht. Denn der Geist, dessen *Inhaltsmomente aufeinander folgende* Erscheinungen, einen Zusammenhang des Geschehens nach *endlichen* Reflexionsbestimmungen bilden, d. h. in Zeit und Raum

sich verlaufen, ist nicht der absolute, sondern der in der Zeitlichkeit und Endlichkeit sich entwickelnde und somit der relative, endliche Geist. Wird ihm zugleich die Bestimmung der Absolutheit, der Göttlichkeit gegeben, indem angeblich jene «Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Cultus auch zugleich aufgehoben werde»; so ist dieß nicht nur völlig willkührlich, sondern auch sich selbst widersprechend, indem der Eine Geist, den der Glaube und die Andacht vor sich haben, doch immer nur jener in Wahrheit blos endliche Geist mit seinen selbständigen, als Erscheinungen auf einander folgenden Inhaltsmomenten ist, d. h. indem die Form *endlicher* Vorstellungsweise vielmehr *nicht* aufgehoben ist, weil der Glaube selbst diese Form hat.

Doch hören wir weiter: «In diesem Trennen scheidet sich — nach §. 566 — die *Form* von dem *Inhalte*, und in jener die unterschiedenen Momente des Begriffs zu *besonderen Sphären* oder Elementen ab, in deren jedem sich der absolute Inhalt darstellt, α) als in seiner Manifestation bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt eintritt; γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle.» — Die Form, die hiernach von dem Inhalte angeblich sich abscheidet, ist doch zugleich für das religiöse Bewußtseyn die Form des Inhalts selbst, die Form, in der ihn die religiöse Vorstellung vor sich hat. Für letztere also scheidet sich die Form vom Inhalte *nicht* ab, sie hat ihn vielmehr eben *nur* in dieser Form, d. h. in seiner Einheit mit ihr. Nur für uns Philosophen findet jene Scheidung Statt, d. h. für *uns* ist der eigentliche Inhalt des absoluten Geistes ein *anderer* als für die religiöse Vorstellung, oder die Form, die ja selbst die religiöse Vorstellung ist, ist dem eigentlichen Inhalte, wie *wir* ihn kennen, nicht adäquat, und hat also auch an *ihrem* von ihr bedingten und bestimmten Inhalte *nicht* den wahren Inhalt, — ein Resultat, das freilich den vielfachen Versiche-

rungen Hegels: der Inhalt der Philosophie und der wahrhaften Religion sey derselbe, entschieden widerspricht. — Der Begriff ferner, dessen unterschiedene Momente in jener Form zu besonderen Sphären oder Elementen sich abscheidet, ist der absolute Begriff, Gott, der absolute Geist. In diese Sphären trennt sich aber, wie Hegel selbst sagt, nicht der Inhalt des Begriffs, sondern nur der Inhalt in jener Form, die, von dem eigentlichen Inhalte abgeschieden, eben damit, wie bemerkt, einen anderen Inhalt hat. Die Unterscheidung des Inhalts in besondere Sphären hat folglich auch nur Geltung für das subjektive Bewußtseyn der religiösen Vorstellung und deren Inhalt, mithin nur formelle Geltung; den eigentlichen Inhalt geht sie nichts an. Obwohl damit dem erst noch zu §. 564 aufgestellten Satze, das Wissen des Menschen von Gott sey Gottes Sichwissen im Menschen, direkt widersprochen, oder wenigstens dies Sichwissen in der wahrhaften Religion und mithin deren Wahrheit geleugnet wird; so wollen wir doch diesen Widerspruch, der sich uns schon anderweitig ergeben hatte, hier nicht wiederum urgiren, sondern ruhig dem ferneren Gange der Entwickelung folgen.

In §. 567 wird zunächst die erste jener besonderen Sphären des Begriffs näher bestimmt: α) «In dem Momente der Allgemeinheit, der Sphäre des reinen Gedankens oder dem abstrakten Elemente des Wesens ist es also der absolute Geist, welcher zuerst das Vorausgesetzte, jedoch nicht verschlossen bleibende, sondern als substantielle Macht in der Reflexionsbestimmung der Causalität, Schöpfer Himmels und der Erde ist, aber in dieser ewigen Sphäre vielmehr nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt, eben so in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt, als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen unterschiedene zu seyn, sich ewig aufhebt, und durch diese Vermittelung der sich aufhebenden Vermittelung, die erste Substanz wesentlich als concrete Einzelnheit und Subjektivität, — der Geist ist.» — Bleiben wir sogleich hier einen Augenblick stehen. Wir erinnern uns, daß es nur die Vorstellung war, welche die Momente des Begriffs zu besonderen Sphären abschied, und also jetzt die erste derselben näher bestimmt. Wir haben ferner gelernt, daß die Vorstellung, als die erinnerte Anschauung nur «die Mitte» ist zwischen der sinnlichen Anschauung und dem Denken, daß sie keineswegs vom Sinnlichen befreit ist, sondern mit ihm noch wesentlich «verwickelt», desselben bedarf, um selbst zu seyn. Wir müssen uns also billig verwundern, daß die Vorstellung hier ohne weiteres in die Sphäre des reinen Gedankens gelangt, daß sie im Stande seyn solle den absoluten Geist «im Momente der Allgemeinheit, der Sphäre des reinen Gedankens oder dem abstrakten Elemente des Wesens» zu fassen. Ist die Vorstellung nicht mehr mit dem Sinnlichen verwickelt, so ist sie ja auch nicht mehr die Vorstellung, und ist umgekehrt der Gedanke noch mit dem Sinnlichen behaftet, so ist er noch nicht der reine Gedanke. Soll aber etwa nur die religiöse Vorstellung eben so sehr reiner Gedanke als Vorstellung seyn, so hätte diese sonderbare Exemtion doch jedenfalls nachgewiesen werden müssen. Da dieß auch nicht mit Einem Worte geschehen ist, so — haben wir wiederum einen Orakelspruch der absoluten Philosophie vor uns. Doch bleibt es nicht einmal bei dem Spruche. Vielmehr während im ersten Satze des Paragraphen die Vorstellung und der reine Gedanke, d. h. Religion und Philosophie durch einander gemengt erscheinen, werden sie im zweiten wieder auseinander gerissen. Denn der absolute Geist, der in dem Momente der Allgemeinheit zwar sich besondert (unterscheidet), indem er als substanzielle Macht (Causalität) sich selbst als den Sohn erzeugt, mit diesem Unterschiedenen aber ebenso in ursprünglicher Identität bleibt und so durch die Vermittelung der sich aufhebenden Vermittelung als concrete Einzelnheit und Subjektivität, der Geist ist, — ist dieß doch nur für die Vorstellung. Denn wir Philosophen haben ja gelernt, daß ein solches Sichinsichunterscheiden, worin das Unterschiedene zugleich «in ursprünglicher Identität bleibt», ein solches Sichmitsichvermitteln «ohne den Schmerz und die Arbeit der Negativität, der Endlichkeit» nur «ein leeres Spiel der Liebe mit sich selbst» ist; wir Philosophen wissen, daß die Vorstellung nur sich einbildet, daran den Geist zu haben, daß vielmehr zum wahren Wesen

des Geistes gehört, einzugehen in sein reales Andersseyn, in die Natur, in den Schmerz und die Arbeit der Endlichkeit, und daß er nur in der mühseligen Rückkehr aus diesem Andersseyn, durch die Ueberwindung der Negation, Geist ist; mit Einem Worte, wir wissen, daß die Sphäre des reinen Gedankens, die abstrakte Idee oder das logische Abstraktum des Wesens noch keineswegs der Geist ist. Wir Philosophen endlich sehen mit stolzem Bewußtseyn auf die thörichte Vorstellung herab, welche, freilich ohne ihre Schuld in die Sphäre des reinen Gedankens avancirt, in ihr die Totalität des Begriffs, d. h. nicht blos das Moment der Allgemeinheit, sondern auch der Besonderheit und Einzelheit, bereits real zu besitzen wähnt. Wir wissen ja, daß in dieser Sphäre die unterschiedenen Momente nicht wirkliche, seyende, sondern nur verschwindende, d. h. sich nicht erhaltende Unterschiede sind. Mit andern Worten, wir wissen, daß das Sichunterscheiden des Begriffs in dieser Sphäre nur ein leeres Spiel ist, daß es also auch gar nicht zur wirklichen Besonderheit und Einzelheit kommt, sondern diese Momente des Begriffs in dem abstrakten Elemente der Allgemeinheit zurückgehalten, versenkt bleibend, in Wahrheit nur die leeren, abstrakten Schemen ihrer Realität sind. Der reale, wahrhafte Unterschied, die wirkliche Besonderheit und Einzelnheit tritt erst mit der Negation des reinen Gedankens, mit der Natur und Naturphilosophie hervor. Das ganze Reich des Vaters oder Gott vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes, wie Hegel in den Vorlesungen diese erste Sphäre bezeichnet, ist daher eine bloße Abstraktion: Gott vor der Weltschöpfung ist nicht die reale Dreieinigkeit des Begriffs von Vater, Sohn und Geist oder Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit, sondern er spielt nur mit diesen Unterschieden und ist in ihnen selbst nur «das leere Spiel der Liebe mit sich selbst.» Ja wir wissen sogar, daß Gott in dieser spielenden Dreieinigkeit, ohne die Welt, in Wahrheit gar nicht als Gott, sondern nur «der Endlichkeit nach» gefaßt ist. Denn das Unendliche in seiner abstrakten Allgemeinheit, in der es die wahrhafte Besonderheit und Einzelnheit noch nicht erreicht, das Endliche (Weltliche) noch außerhalb seiner, sich gegenüber hat, ist nicht das

Unendliche, sondern selbst nur Endliches. *) — Während also die wahrhafte Religion an Gott dem Vater oder vielmehr an ihrem dreieinigen Gott vor und außer der Weltschöpfung den ewigen, absoluten Gott zu haben glaubt, hat sie vielmehr in Wahrheit nur ein endliches Wesen zu ihrem Gegenstande. Ihr Inhalt ist mithin von dem wahrhaften (philosophischen) Inhalte toto coelo verschieden. —

Doch vielleicht kommt die absolute Religion im Folgenden wieder zu Ehren. Hören wir daher die nähere Bestimmung der zweiten Sphäre. §. 568: «β) Im Momente der Besonderheit oder des Urtheils ist dieß concrete ewige Wesen das Vorausgesetzte, und seine Bewegung die Erschaffung der Erscheinung, das Zerfallen des ewigen Mo-

*) Zur Bestätigung und Erläuterung des Obigen setze ich einige Stellen aus den Vorlesungen über Religionsphilosophie her: „Im Elemente des Gedankens betrachtet ist Gott, so zu sagen, vor oder außer Erschaffung der Welt. Insofern sie in sich ist, ist dieß die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist, selbst nur noch die abstrakte Idee. Gott in seiner ewigen Idee ist so noch im abstrakten Elemente des Denkens, nicht des Begreifens. Diese reine Idee ist es, was wir schon kennen. Es ist dieß das Element des Gedankens, die Idee in ihrer ewigen Gegenwart, wie sie für den freien Gedanken ist, der dieß zur Grundbestimmung hat, ungetrübtes Licht, Identität mit sich zu seyn: ein Element, das noch nicht mit dem Andersseyn behaftet ist. — — Es kommt aber auch zur absoluten Diremtion. — — Denn das Allgemeine ist auch wieder in sich selbst Bewegung, und es ist dieß, sich in sich zu unterscheiden, den Unterschied so in sich zu halten, aber so, daß er die Allgemeinheit nicht trübe. Hier ist die Allgemeinheit einen Unterschied in sich habend und mit sich zusammengehend. Dieß ist der abstrakte Inhalt des Denkens, welches abstrakte Denken das Resultat ist, das sich ergeben hat. — — — Gott ist die Liebe, d. i. dieß Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, das eben so als aufgehoben gesetzt ist, d. h. die ewige, einfache Idee (Thl. II, S. 223 f.). — „Wenn wir sagen: Gott, so haben wir nur sein Abstraktum gesagt, oder Gott der Vater, das Allgemeine, so haben wir ihn nur nach der Endlichkeit gesagt. Seine Unendlichkeit ist eben dieß, daß er diese Form der abstrakten Allgemeinheit, der Unmittelbarkeit aufhebt, wodurch der Unterschied gesetzt ist, aber er ist eben so, diesen Unterschied aufzuheben. Damit ist er erst wahrhafte Wirklichkeit, Wahrheit, Unendlichkeit." (S. 232, vgl. S. 248 f.).

ments der Vermittelung, des einigen Sohnes in den selbständigen Gegensatz einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und concreten Natur, andererseits des Geistes als mit ihr im Verhältniß stehend, somit des endlichen Geistes, welcher als das Extrem der in sich seyenden Negativität sich zum Bösen verselbständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesetzte eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung steht.» — Allein auch dieser Paragraph, wie jeder auf den ersten Blick sieht, bringt überall nur das Irrthümliche der absoluten Religion zu Tage. Die gesammte christliche Kirche, d h. die absolute Religion in ihrer historischen Existenz, glaubt bekanntlich, daß Gott in seiner Dreieinigkeit (d. i. der Hegelsche Vater) durch freien Entschluß die Welt geschaffen habe. Nach dem Obigen dagegen soll sie glauben, daß die Erschaffung der Welt nur die eigne Bewegung Gottes, das Zerfallen des einigen Sohnes als des ewigen Moments der Vermittelung sey. Aber auch dieser (Hegelsche) Inhalt ihres Glaubens ist noch nicht der eigentliche, wahrhafte Inhalt, sondern gehört nur der religiösen Vorstellung an. Wir Philosophen wissen recht gut, daß, da der Unterschied in der (ersten) Sphäre des reinen Gedankens nur ein leeres Spiel, ohne Ernst und Realität ist, in Wahrheit nicht blos der einige Sohn, sondern eben so sehr Gott der Vater selbst es ist, der in die erscheinende Welt, in den Gegensatz der Natur und des endlichen Geistes zerfällt. Warum seine Bewegung die Erschaffung der Erscheinung und damit dieß Zerfallen sey, wird hier zwar nicht gesagt. Allein wir wissen aus der Logik (I, S. 36), «daß ihr Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist», d. h. daß Gott der Vater eben nur die logische Idee ist. Diese aber ging in ihr Andersseyn über, indem sie angeblich «das Moment ihrer Besonderheit und damit sich selbst als Natur frei aus sich entließ». Dieß Entlassen also ist die Wahrheit dessen, was die Vorstellung die Erschaffung der Natur nennt. — Daß die thörichte religiöse Vorstellung, die nur da ist, um sich aufzuheben, ihre Irrthümer für die absolute Wahrheit hält, kann nicht auffallen. Wohl aber muß es auffallen, daß die absolute Philosophie auch hier wieder sich selber widerspricht, indem hier dieses s. g. Schaffen nicht nur die Natur, sondern auch den endlichen Geist umfassen soll, d. h. daß hier der endliche Geist als Moment der in ihr Andersseyn übergehenden, früher dagegen als Moment der zu sich selbst zurückkehrenden Idee gefaßt ist. — Doch ehe wir über diesen neuen Widerspruch ein Urtheil fällen können, müssen wir erst die beiden folgenden, eng zusammen gehörigen Paragraphen in Betracht ziehen.

§. 569 sagt nämlich: «γ) Im Momente der Einzelnheit als solcher, nämlich der Subjektivität und des Begriffs selbst, als des in seinen identischen Grund zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und Besonderheit stellt sich 1) als Voraussetzung, die allgemeine Substanz aus ihrer Abstraktion zum einzelnen Selbstbewußtseyn verwirklicht, und dieses als unmittelbar identisch mit dem Wesen, jenen Sohn der ewigen Sphäre in die Zeitlichkeit versetzt in ihm das Böse als an sich aufgehoben dar; aber ferner diese unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Concreten sich in das Urtheil setzend und in den Schmerz der Negativität ersterbend, in welcher es als unendliche Subjektivität identisch mit sich, aus derselben als absolute Rückkehr und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit für sich geworden ist, — die Idee des als ewigen aber lebendigen und in der Welt gegenwärtigen Geistes.» «2) Diese objektive Totalität ist die an sich seyende Voraussetzung für die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjekts, für dasselbe daher zunächst ein anderes und angeschautes, aber die Anschauung der an sich seyenden Wahrheit, durch welches Zeugniß des Geistes in ihm es wegen seiner unmittelbaren Natur zunächst für sich als das Nichtige und Böse bestimmt, und weiter nach dem Beispiel seiner Wahrheit, vermittelst des Glaubens an die darin an sich vollbrachte Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit, auch die Bewegung ist, seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eignen Willens sich zu entäußern, und

mit jenem Beispiel und seinem Ansich in dem Schmerze der Negativität sich zusammenzuschließen und so als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen, welches 3) durch diese Vermittelung sich als inwohnend im Selbstbewußtseyn bewirkt, und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seyenden Geistes als des allgemeinen ist.»

Jederman sieht, daß in diesen beiden Paragraphen die Heilslehre der christlichen Religion, der Begriff des Heilands und der Erlösung aufgestellt ist. Wie aber kommt Hegel zu diesem Begriffe? — Wir sahen: die Vorstellung faßt zunächst Gott im Momente der Allgemeinheit, der Sphäre des reinen Gedankens oder dem abstrakten Elemente des Wesens; dieß ist das Reich des Vaters, das zwar auch die Unterschiede des Begriffs (die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit — Vater, Sohn und Geist) in sich enthält, aber nur als verschwindende, als leeres Spiel der Liebe mit sich selbst. Der wahre, ernsthafte, seyende Unterschied tritt erst mit der Besonderung, mit dem Zerfallen der Idee in den selbständigen Gegensatz der Natur und des endlichen Geistes ein. Warum die Idee so von sich selbst abfalle, wird zwar hier eben so wenig wie bei dem Uebergange der Logik zur Naturphilosophie angegeben. Denn daß der Unterschied in der Sphäre des reinen Gedankens nur ein verschwindender sey, daraus würde nur folgen, daß, weil er in der Sphäre des reinen Denkens, er auch in Wahrheit nur ein verschwindender sey, und die entgegenstehende Behauptung, daß es zum ernsthaften, seyenden Unterschiede kommen müsse, könnte folglich mit Recht für einen Irrthum des unreinen, unphilosophischen Denkens erklärt werden. Doch auch diesen bereits abgehandelten Punkt wollen wir nicht wieder aufrühren. Wir fragen nur, wie nunmehr die Sphäre der Besonderheit als die Negation der Allgemeinheit, oder die erscheinende Welt als Negation (Andersseyn) Gottes des Vaters zu ihrer Negation, und somit die Idee zur Rückkehr in sich selbst kommt? Nach früheren Bestimmungen war es der endliche Geist, der als die Spitze des weltlichen Daseyns diese Negation und damit zugleich die Rückkehr der Idee zu sich vollzog, indem er, zur wahrhaften Sittlichkeit sich erhebend, «die Reinigung seines

Wissens von der subjektiven Meinung und die Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde vollbrachte» (§. 552), und so seine Endlichkeit negirend, sich in seiner Unendlichkeit erfaßte. Jetzt dagegen soll der endliche Geist als bloßes Moment der in ihr Andersseyn eingegangenen Idee und damit «als das Extrem der in sich seyenden Negativität sich zum Bösen verselbständigen, und als denkend zwar zugleich auf das Ewige gerichtet seyn, aber damit nur in äußerlicher Beziehung stehen.» Nicht in ihm, sondern in jenem der ewigen Sphäre angehörenden, aber in die Zeitlichkeit versetzten Sohne soll das Böse als an sich aufgehoben sich darstellen; der endliche Geist soll erst «vermittelst des Glaubens an den Sohn die Bewegung seyn, seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eignen Willens sich zu entäußern» ꝛc. — Wie ist nun dieser neue Widerspruch der absoluten Philosophie mit sich selber zu lösen? Es wird vielleicht erwidert werden, daß, weil das Posterius der wissenschaftlichen Entwickelung im Speculativen, d. h. in Wahrheit des absolute Prius sey, darum auch die hier behauptete Versetzung des ewigen Sohnes in die Zeitlichkeit in Wahrheit die Voraussetzung jener Erhebung des endlichen Geistes zur wahren Sittlichkeit bilde. Allein gesetzt auch, daß wir uns dieß bereits zurückgewiesene Auskunftsmittel gefallen ließen, so fragt sich gerade um so mehr, wie der Sohn dazu komme, als die allgemeine Substanz aus ihrer Abstraktion zum einzelnen Selbstbewußtseyn verwirklicht, aus der ewigen Sphäre in die Zeitlichkeit versetzt zu werden, und so das Böse als an sich aufgehoben darzustellen? Der §. 569 behauptet ohne weiteres, daß im Momente der Einzelnheit als solcher, als das in seinen identischen Grund zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und Besonderheit, die allgemeine Substanz sich so und nicht anders darstelle. Aber wie kommt es denn überhaupt zum Momente der Einzelheit? Wie kommt denn der Gegensatz der Allgemeinheit und Besonderheit zur Rückkehr in seinen identischen Grund, d. h. wie kommt die Sphäre der Besonderheit zu ihrer Negation, wodurch sie als die Negation der Allgemeinheit erst mit letzterer sich zusammenschließt? — Wir wissen aus Hegel selbst schlechterdings

keine andere Antwort, als: durch jene Erhebung des endlichen Geistes zur wahrhaften Sittlichkeit, worin er das Moment der Endlichkeit als der Besonderheit überhaupt negirt. Die Hegelianer, wenn sie eine andere Antwort wissen, werden dieselbe hoffentlich der Welt nicht länger vorenthalten. Bis dahin müssen wir behaupten, daß entweder an die Stelle jener selbständigen Erhebung des endlichen Geistes zur wahren Sittlichkeit ein anderes Vermittelungsmoment zu setzen, oder diese Verwirklichung der Substanz zum einzelnen Selbstbewußtseyn, diese Versetzung des ewigen Sohnes in die Zeitlichkeit und Alles, was daraus folgt, weit entfernt, deducirt und begriffen zu seyn, nur ein leerer, willkührlicher Einfall ist. —

Doch geben wir selbst diesen Einfall zu, und abstrahiren von dem darin liegenden Widerspruche; — es hilft uns nichts, wir stoßen sogleich wieder auf einen andern. §. 569 behauptet nämlich, daß ferner der Sohn in seiner Zeitlichkeit als die unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Concreten sich in das Urtheil setze, in den Schmerz der Negativität ersterbe, und in dieser als unendliche Subjektivität identisch mit sich, aus derselben als absolute Rückkehr und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit für sich geworden, die Idee des ewigen, lebendigen, in der Welt gegenwärtigen Geistes sey. Nun war aber schon das Moment der Einzelheit, in welchem der ewige Sohn als in die Zeitlichkeit versetzt sich darstellt, die Rückkehr des Gegensatzes der Allgemeinheit und Besonderheit in seinen identischen Grund. Nichts desto weniger soll nun innerhalb dieser vollbrachten Rückkehr, im Sohne, wiederum das Sichurtheilen und damit eine neue Rückkehr eintreten, und so erst die allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit für sich werden. Allein der Sohn als die aus ihrer Abstraktion zum einzelnen Selbstbewußtseyn verwirklichte allgemeine Substanz war ja schon die Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit, und mußte sich auch als diese Einheit wissen und wollen, d. h. sie mußte für ihn und eben damit sie als er selbst für sich seyn, sonst hätte er ja nicht das Böse, das doch nur in der Negation jener Einheit, in

der Trennung beider Seiten besteht, als an sich aufgehoben darstellen können. Wie kommt er nun dazu, sich in das Urtheil zu setzen, oder beide Seiten zu trennen und die Trennung wieder aufzuheben, da er ja dadurch nur das wird und werden kann, was er vorher ohne dieß schon war? — Soll er das Böse als an sich aufgehoben darstellen, so muß er es nothwendig vorher für sich überwunden haben; denn da es seinem Begriffe nach nur im Subjekte, oder vielmehr nur das Subjekt selbst das Böse ist, so kann es auch nur durch das Subjekt (den Sohn), durch dessen freie, selbstbewußte Selbstbestimmung aufgehoben werden. Damit ist es denn aber auch für das Subjekt aufgehoben. Wie also kommt der Sohn dazu, in den Schmerz der Negativität zu ersterben (der doch nur auf dem Bösen, auf der Trennung jener beiden Seiten des Endlichen und Unendlichen beruhen kann), da er wiederum vielmehr schon vorher das Negative, Endliche, Böse aufgehoben haben muß? — Werden diese Fragen nicht beantwortet, so bleibt der in die Zeitlichkeit versetzte Sohn nothwendig darin stecken. Seine absolute Rückkehr in die ewige Sphäre, womit er die Idee des ewigen, aber lebendigen und in der Welt gegenwärtigen Geistes seyn soll, ist wenigstens schlechterdings nicht deducirt; der s. g. lebendige Geist ist eine unerwiesene Behauptung.

Eben so unerwiesen endlich bleibt es, warum nach §. 570 der endliche Geist nur vermittelst des Glaubens an die im Sohne, dem Beispiele seiner Wahrheit, an sich vollbrachte Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit, im Stande seyn soll, seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eignen Willens sich zu entäußern, mit jenem Beispiel und seinem Ansich in dem Schmerze der Negativität sich zusammen zu schließen, und so als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen. Nach Hegel ist der Glaube «die unmittelbare und substantielle Einheit des subjektiven Bewußtseyns des absoluten Geistes in dem Zeugnisse des Geistes als Gewißheit von der objektiven Wahrheit» (§. 555), d. h. der Glaube ist Wissen, aber Wissen in jener unmittelbaren substanziellen Einheit (was freilich damit, daß die Form des religiösen Wissens die Vorstellung und also gerade die Trennung und

Besonderung der Momente seyn sollte, wiederum im diametralen Widerspruche steht). Indem Ich also weiß, daß in dem zeitlich erschienenen Sohne die Einigung der allgemeinen und einzelnen Wesenheit an sich vollbracht, und Christus das Beispiel meiner eignen Wahrheit, d. h. jene Einheit auch mein eignes Ansich, mein wahrer Begriff ist, so soll dieß Wissen das Motiv für mich seyn, mich meiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und meines Eigenwillens zu entäußern ꝛc. Allein woher weiß ich denn, daß Christus der ewige Sohn, jene Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit, und dieß mein eigner Begriff ist? Offenbar nur durch das Zeugniß des Geistes in mir, meines Geistes. Dieses Zeugniß also, das auch vorher schon in mir immanent, durch die Anschauung Christi nur geweckt wird und so den Glauben an ihn erst hervorruft, ist die eigentliche Ursache der Entäußerung meines eignen Willens. Nun hat aber früher Hegel selbst die Mittel und Wege angegeben, wodurch dieß Zeugniß auch ohne jene Anschauung geweckt, der endliche Geist auch ohne dieselbe von der Selbstsucht der Begierde und der Willkühr des subjektiven Meinens frei werde, und so seine Endlichkeit aufhebend, sich in seiner Unendlichkeit, d. h. in seiner Einheit mit der allgemeinen Wesenheit und damit seinen wahren Begriff erfasse. Früher war es der in der Sittlichkeit denkende Geist, der die Endlichkeit, die er als Volksgeist in seinem Staate und dessen zeitlichen Interessen hatte, auf — und sich zum Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit erhob ꝛc. (§. 552); es war die Anschauung jenes höchst bewegten Spieles der Leidenschaften und Interessen, der Geschicklichkeiten, Zwecke, Ansichten, d. h. die denkende Anschauung von Leben und Geschichte und in ihr «die treibende Vernünftigkeit des Geistes selbst», welche den Geist zur Erfassung seiner Endlichkeit als des Negativen seiner und damit seiner Unendlichkeit trieb (vgl. oben S. 199 f. 204 f.). Hier dagegen werden nun diese früheren Behauptungen zurückgenommen, und an die Stelle des denkenden Geistes und seiner treibenden Vernünftigkeit die Anschauung Christi und der Glaube an ihn gesetzt. Allein um zu dem Punkte, auf dem wir uns eben hier befinden, zu gelangen, mußten wir ja jene Behauptungen für durchaus

wahr halten. Sind sie, wie sich jetzt ergiebt, nicht wahr, so fällt damit der ganze Proceß der Entwickelung, durch den wir auf unserm jetzigen Standpunkte stehen, hinweg; der Boden verschwindet unter unsern Füßen, wir schweben in der Luft, d. h. die jetzt aufgestellten Behauptungen sind eben nur willkührliche, unbegründete Versicherungen. —

Man glaube nicht, daß diese Willkührlichkeiten und Widersprüche, auf die wir überall gestoßen sind, in den Vorlesungen durch die ausführlichere Behandlung der Sache verschwinden; dort häufen sie sich vielmehr zu einer schier unglaublichen Höhe. Man urtheile selbst. Der Uebergang aus der ersten in die zweite Sphäre, in die Sphäre der Besonderheit und der weltlichen Erscheinung, oder nach dem Ausdrucke der Vorlesungen: aus dem Reiche des Vaters in das des Sohnes, wird zunächst durch die wiederholte Erklärung eingeleitet (II, S. 248 f.): «Das ewige An = uud Fürsichseyn [Gott der Vater] ist dieß, sich aufzuschließen, zu bestimmen, zu urtheilen, sich als Unterschiedenes seiner zu setzen, aber der Unterschied ist eben so ewig aufgehoben, das an und für sich Seyende ist ewig darin in sich zurückgekehrt und nur insofern ist es Geist. Das Unterschiedene ist so bestimmt, daß der Unterschied unmittelbar verschwunden sey, daß dieß ein Verhältniß Gottes, der Idee sey zu sich selbst. Es ist dieß Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung.» Sodann heißt es weiter: «In der Idee ist [mithin] in dieser Bestimmung die Bestimmung des Unterschieds noch nicht vollendet, es ist nur der abstrakte Unterschied im Allgemeinen, wir sind noch nicht beim Unterschiede in seiner Eigenthümlichkeit, der Unterschied ist nur eine Bestimmung. Wir können insofern sagen, wir sind noch nicht beim Unterschiede. Die Unterschiedenen sind als dasselbe gesetzt; es ist noch nicht zur Bestimmung gekommen, daß die Unterschiedenen verschiedene Bestimmung hätten. Von dieser Seite ist das Urtheil der Idee so zu fassen, daß der Sohn die Bestimmung erhält, des Andern als solchen, daß er ist als ein Freies für sich selbst, daß er erscheint als ein Wirkliches außer, ohne

Gott, als ein Solches das ist. — — Damit der Unterschied sey und damit er zu seinem Rechte komme, so ist erforderlich das Andersseyn, daß das Unterschiedene sey das Andersseyn als Seyendes.» — Obwohl einer Seits auch hier keineswegs gesagt ist, warum das Sichinsichunterscheiden des Vaters, der sich aufhebende, verschwindende Unterschied nicht genüge, warum vielmehr der seyende, ernsthafte, reale Unterschied erforderlich sey; obwohl anderer Seits einleuchtet, daß wenn nun auch der Sohn die Bestimmung des seyenden Unterschieds erhält, es damit doch nicht zum seyenden, ernsthaften Unterschiede kommt, indem ja eben damit auch der mit dem Sohne identische Vater dieselbe Bestimmung erhält, mithin gar keine Trennung und Entzweiung, keine Wirklichkeit außer und ohne Gott eintritt, vielmehr dem Spiele der Liebe mit sich selbst nur willkührlich ein anderer Name gegeben wird; — obwohl dieß zur Evidenz einleuchtet, so ist doch eben so einleuchtend, daß Hegel wenigstens meinte, es müsse zum seyenden, ernsthaften Unterschiede kommen, und dieser seyende Unterschied sey der Sohn in der Bestimmung des Andern als solchen; daß er wenigstens meinte, dieses Andere, als ein Selbständiges entlassen, sey die Welt überhaupt. Demgemäß heißt es dann weiter (S. 251): «So treten wir in die Sphäre der Bestimmungen, in den Raum und die Welt des endlichen Geistes. Näher ist dieß nun auszudrücken als Setzen der Bestimmungen, als ein augenblicklich festgehaltener Unterschied, dieß ist ein Herausgehen, Erscheinen Gottes in der Endlichkeit, die Trennung dessen was an sich identisch ist, aber was festgehalten wird in der Trennung. Von der andern Seite aber, vom subjektiven Geiste aus, so ist dieß gesetzt als reines Denken, an sich ist es aber Resultat, und dieß ist zu setzen, wie es ist an sich als diese Bewegung, oder das reine Denken hat in sich zu gehen, hierdurch setzt es sich erst als endlich.» Die Welt also ist der Sohn in der Bestimmung des Andern als solchen, ist Erscheinen Gottes in der Endlichkeit, das reine Denken, das in sich geht, und sich damit als endlich setzt. Allein dem wird sogleich im Folgenden ohne weiteres widersprochen, und behauptet: «Dieses Andere haben wir so auf diesem Standpunkte

nicht als Sohn, sondern als äußerliche Welt, als die endliche Welt, die außer der Wahrheit ist, Welt der Endlichkeit, wo das Andere hat die Form zu seyn und doch ist es seiner Natur nach nur das ἕτερον, das Bestimmte, das Unterschiedne, Beschränkte, Negative.» Die Wahrheit der Welt soll nämlich nur ihre Idealität seyn, sie soll nicht wahrhafte Wirklichkeit haben, sondern ihr Seyn nur darin bestehen, «einen Augenblick des Seyns zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, zurückzukehren zu ihrem Ursprung, in das Verhältniß des Geistes, der Liebe zu treten.» Das heißt mit andern Worten: es muß zwar zum seyenden Unterschiede kommen, aber dieser seyende Unterschied ist nicht der seyende, sondern der verschwindende. Und das Andere als solches, das erscheinende Wirkliche außer und ohne Gott ist zwar der Sohn als die Welt; aber der Sohn ist nur die nicht außer und ohne Gott wirkliche, sondern in ihren Ursprung zurückgekehrte Welt, d. h. der Sohn ist nicht das erscheinende Wirkliche außer und ohne Gott, weil dieß überhaupt nicht ist, sondern nur verschwindet; außer ihrer Wahrheit als die äußerliche endliche Welt ist sie, obwohl das Erscheinen Gottes in der Endlichkeit und obwohl gerade nur als solche jenes erscheinende Andere außer Gott, d. h. der Sohn, doch nicht der Sohn.

Dieser undenkbare, weil unaufgelöste, den Begriff selbst vernichtende Widerspruch, der mit einem hölzernen Eisen die ununterscheidbarste Aehnlichkeit hat, steigert sich dann im Folgenden zum äußersten Extrem. Nachdem nämlich behauptet worden, die äußerliche endliche Welt sey nicht der Sohn, heißt es unmittelbar weiter: «Das Verhältniß dieser zweiten Sphäre zur ersten ist hiermit so bestimmt, daß es dieselbe Idee an sich ist, aber in dieser andern Bestimmung; der absolute Akt jenes ersten Urtheils ist an sich derselbe als dieser zweite; nur die Vorstellung hält beide auseinander als zwei ganz verschiedene Boden und Aktus», — d. h. jenes Sich in sich unterscheiden Gottes des Vaters von dem Sohne in der ersten Sphäre, im Spiele der Liebe mit sich selbst, ist in Wahrheit Ein und derselbe Akt mit dem Sichunterscheiden Gottes von dem Sohne als von der Welt in der

zweiten Sphäre; nur die Vorstellung unterscheidet diese beiden Akte. Wer sollte nun glauben, daß es unmittelbar darauf heißt: «Und in der That sind auch beide zu unterscheiden und auseinanderzuhalten, und wenn gesagt worden, sie sind an sich dasselbe, so ist genau zu bestimmen, wie dieß zu verstehen ist; sonst kann der falsche Sinn und die unrichtige Auffassung entstehen, als ob der ewige Sohn des Vaters, der sich selbst gegenständlich seyenden Göttlichkeit, dasselbe sey als die Welt und unter jenem nur diese zu verstehen sey.» Das heißt doch wahrlich die Geduld des Lesers auf die Tortur spannen! Wenn beide Akte wirklich zu unterscheiden sind, warum wird denn vorher gesagt, sie seyen Ein und derselbe Akt, und nur die unglückliche Vorstellung sey so dumm, sie zu trennen? — Doch hören wir erst weiter, wie das Räthsel gelöst wird. «Es ist schon erinnert worden, und versteht sich eigentlich von selbst (!), daß nur die Idee Gottes, wie sie vorher in dem, was die erste Sphäre genannt worden, explicirt ist, der ewige, wahrhafte Gott ist und dann seine höhere Realisation und Manifestation im ausführlichen Processe des Geistes, was in der dritten Sphäre betrachtet werden wird. Wenn die Welt wie sie unmittelbar ist, als an und für sich seyend, das Sinnliche, Zeitliche als seyend genommen würde, so würde entweder jener falsche Sinn damit verbunden, oder auch zunächst würden zwei ewige Aktus Gottes angenommen werden müssen. Gottes Thätigkeit ist aber überhaupt schlechthin nur Eine und dieselbe, nicht eine Mannichfaltigkeit von unterschiedenen Thätigkeiten, nicht ein jetzt und nachher, ein außereinander und dergl.» Das heißt: die Vorstellung, die jene beiden Akte außereinander hält, hat Unrecht; — und doch sollte gerade nachgewiesen werden, inwiefern sie Recht oder doch nicht ganz Unrecht hätte. Die Vorstellung nämlich nimmt die Welt wie sie unmittelbar ist, das Sinnliche, Zeitliche als seyend; daraus entspringt ihre jene Unterscheidung der beiden Aktus; eben darin aber hat sie Unrecht. Denn, heißt es weiter: «dieß Unterscheiden ist als Selbständigkeit nur das für sich negative Moment des Andersseyns, des Außersichseyns, das als solches keine Wahrheit hat, sondern nur ein Moment, der

Zeit nach nur ein Augenblick und selbst kein Augenblick ist, sondern nur dem endlichen Geiste gegenüber diese Weise der Selbständigkeit hat, insofern er selbst in seiner Existenz diese Art und Weise der Selbständigkeit ist. In Gott selbst ist dieses Jetzt und Fürsichseyn das verschwindende Moment der Erscheinung. — — Wenn wir aber sagen, das Andere ist ein verschwindendes Moment, es ist nur das Leuchten des Blitzes ꝛc., so schwebt uns leicht in diesem Momentanen noch das Augenblickliche der Zeit vor. — — Es ist aber überhaupt jede Zeitbestimmung zu entfernen, und nur der einfache Gedanke des Andern festzuhalten, der einfache Gedanke; denn das Andere ist eine Abstraktion. Daß nun diese Abstraktion zur räumlichen und zeitlichen Welt ausgebreitet ist, beruht darin, daß sie das einfache Moment der Idee selbst ist und daher sie ganz an ihr empfängt; weil es aber das Moment des Andersseyns ist, so ist es die unmittelbare sinnliche Ausbreitung.» — Die Vorstellung behält also in der That Unrecht, die beiden göttlichen Akte, die sie auseinander hält, und die wirklich zu unterscheiden seyn sollten, sind nicht zu unterscheiden. Denn die erscheinende Welt, das Andere, ist nur «ein verschwindendes Moment, nur eine Abstraktion». Das Sichunterscheiden Gottes des Vaters von dem Sohne in der zweiten Sphäre, womit die Welt gesetzt seyn sollte, ist also ganz eben so, wie in der ersten Sphäre, kein seyender, ernsthafter, sondern nur ein abstrakter, verschwindender Unterschied, ebenfalls nur ein Spiel der Liebe mit sich selbst. Die beiden Akte des Unterscheidens in beiden Sphären fallen mithin in Eins zusammen, es giebt keinen Unterschied zwischen ihnen. Wenn also kurz vorher behauptet wurde, es müsse zum seyenden Unterschiede kommen, und dieser Unterschied sey der Sohn als die Welt, so wird dieß jetzt widerrufen, die Behauptung war eine Unwahrheit, vielleicht nur zu Gunsten der Vorstellung aufgestellt. — Daß damit zugleich die Welt selbst widerrufen wird, daß sonach vom Sohne in der Bestimmung des Andern, vom Momente des Andersseyns, das zur räumlichen und zeitlichen Welt sich ausbreitet, d. h. von der Welt überhaupt gar nicht die Rede seyn könne, das sieht der

Philosoph nicht oder ignorirt es. Wir aber können es nicht ignoriren. Wir müssen behaupten, daß die Hegelsche Speculation nach den vorhandenen Daten nur die Alternative hat, entweder die äußere, räumliche und zeitliche Welt für den ewigen Sohn der ersten Sphäre zu erklären; oder einen doppelten Akt der Selbstunterscheidung Gottes anzunehmen. Im ersten Falle ist die Welt Gott, und Gott nur die Welt; denn der Unterschied zwischen dem ewigen Sohne und dem Vater ist nur ein verschwindender. Im zweiten Falle ist Gottes Thätigkeit nicht nur nicht Eine und dieselbe, sondern er selbst ist statt des Dreieinigen, vielmehr der sechseinige Gott, in sich in eine doppelte Dreieinigkeit zerfallen. Denn das eine Mal setzt er sich in den verschwindenden, das andere Mal in den seyenden Unterschied; jener ist aber nicht dieser, wie schon der ganz verschiedene Effekt beweist. In der ersten Unterscheidung oder Sphäre ist er der ewige Vater, Sohn und Geist, in der zweiten dagegen die Welt, der Gottmensch und der heilige d. i. in der Welt immanente Geist. So ist er zwar ebenfalls die Welt und mithin ein pantheistischer Gott, aber als Welt zugleich von sich in der ersten Sphäre unterschieden, d. h. er ist sechseiniger Gott! —

Wollten wir die Vorlesungen über Religionsphilosophie noch eine Strecke weiter begleiten, so würden wir noch eine reiche Ausbeute ähnlicher Widersprüche, Gedankenlosigkeiten und willkührlicher Einfälle finden. Doch ich hoffe, daß Sie, m. H., an den vorgeführten Beispielen mehr als genug haben werden. Die Encyklopädie athmet in Vergleich zu den Vorlesungen einen ungleich besseren, philosophischeren Geist; die Widersprüche und Willkührlichkeiten sind wenigstens weit sorgfältiger verdeckt, es bedarf mehr Anstrengung und ist daher interessanter, sie aufzufinden. In ihr schließt nun aber der Abschnitt von der geoffenbarten Religion mit dem oben betrachteten §. 570. Der nächste Paragraph bildet den Uebergang zum folgenden letzten Abschnitte, der von der Philosophie handelt. Wir haben daher zum Schlusse nur noch die als Resultat unserer Kritik sich von selbst ergebende Bemerkung zu machen, daß es dem Hegelschen Systeme, wie es

uns gegenwärtig vorliegt, nicht gelungen ist, zu dem Begriffe der Religion überhaupt noch der geoffenbarten (Christlichen) Religion insbesondere zu gelangen, geschweige denn den Inhalt des Christenthums speculativ zu begreifen, daß vielmehr alle Behauptungen dieser Art, bei Lichte besehen, als leere Prahlereien sich ausweisen.

Elfte Vorlesung.

Der Hegelsche Begriff der Philosophie.

Der letzte dritte Abschnitt der Lehre vom absoluten Geiste, bei dem wir in unserer letzten Vorlesung angelangt waren, führt bei Hegel die Ueberschrift: «die Philosophie». Er ist einer Seits die vollendende Spitze des ganzen Systems, anderer Seits hat er im System selbst nur die Bedeutung, gleichsam der Punkt über dem I zu seyn, indem eigentlich die Entwickelung sämmtlicher in einandergreifender Disciplinen und damit des gesammten Inhalts schon vorliegt, und in ihm nur zu Einem abgeschlossenen, vollendeten Ganzen, d. h. in die Form des absoluten Begriffs zusammengefaßt wird. Wir werden daher zu diesem Abschnitt selbst nur wenig zu bemerken, wohl aber von ihm aus einen Rückblick auf die ganze bisher durchschrittene Bahn zu werfen haben.

Der Uebergang zu dem, was Hegel die Philosophie nennt, liegt in demjenigen Momente seines Begriffs der Religion, auf das es vorzugsweise ankam. Wir erinnern uns, daß der absolute Geist als der an und für sich seyende Geist der Natur und des endlichen Geistes zunächst für die Vorstellung war, und so als vorgestellt und sich vorstellend, selbst die absolute Religion seyn sollte. Die Vorstellung, d. h. die Religion, war es sodann, welche «den Momenten des Inhalts Selbständigkeit gebend und sie gegeneinander zu Voraussetzungen und auf einander folgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhange des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen machend», ihn in jene drei Sphären (Begriffsmomente) der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit absonderte. Hierauf bezieht sich der am Schlusse unserer letzten Vorlesung erwähnte Uebergangsparagraph (§. 571), wenn er sagt: «Diese drei Schlüsse, die den einen Schluß der absoluten Vermittelung des Geistes mit sich selbst ausma-

chen, sind die Offenbarung desselben, welche dessen Leben in dem Kreislaufe concreter Gestalten der Vorstellung explicirt. Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichem und äußerlichem Aufeinanderfolgen nimmt sich die Entfaltung der Vermittelung in ihrem Resultate, dem Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zusammen, sondern auch zum Denken, in dessen immanenter Einfachheit eben so die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewußt als ein untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst. In dieser Form der Wahrheit ist die Wahrheit Gegenstand der Philosophie.» — Die früher s. g. drei Sphären oder Momente werden hier ohne weiteres als eben so viele Schlüsse bezeichnet. Sehen wir daher zu, ob es denn wirklich Schlüsse waren. In der ersten Sphäre, welche das durch die Vorstellung von der Sphäre der Besonderheit abgeschiedene Allgemeine darstellte, wurde zwar behauptet, daß dieß Allgemeine wiederum sich besondere, und in der Einzelheit mit seinem Besondern sich zusammenschließe. Allein einer Seits wurde zugleich anerkannt, daß diese Unterscheidung oder Besonderung nur ein unmittelbar verschwindender, kein seyender, ernsthafter Unterschied sey, woraus dann von selbst folgt, daß auch der Schluß nur ein verschwindender, ohne Ernst und Realität ist. Anderer Seits mußten wir glauben, daß dieß Unterscheiden nur die Sache der Vorstellung sey, welche, nachdem sie einmal die Sphäre der Allgemeinheit von der der Besonderheit abgeschieden, das so gewonnene abstrakt-Allgemeine, um es sich vorstellig zu machen, wiederum besondere und als Besonderes fasse. Jetzt soll nun aber diese «Entfaltung», auch «im Denken ihre Ausbreitung haben»; das Verfahren der Vorstellung wird durch das Denken sanctionirt, und jene Besonderung, wenn auch zur Einheit zusammen- und damit zurückgenommen, wird doch zugleich als gültig, nothwendig und wahr anerkannt (vgl. §. 573). Jetzt also müssen wir fragen, welches Recht hatte die Vorstellung zu ihrem Trennen und Scheiden? — Vom Begriffe oder vom Denken aus angesehen, offenbar keines. Denn da das Allgemeine der ersten Sphä-

re in Wahrheit, d. h. im Denken, von der zweiten Sphäre, der Besonderheit, nicht getrennt ist, so ist schlechterdings kein Grund vorhanden, warum dasselbe Allgemeine sich wiederum in sich selbst und damit zum zweiten Male besondern müsse, indem es ja in Wahrheit selbst schon das Besondere ist und an ihm hat. Von dem Besondern der zweiten Sphäre abgetrennt, wäre es nach Hegels eigner Begriffsbestimmung nicht mehr Allgemeines, sondern selbst nur Besonderes; das Unendliche, vom Endlichen geschieden, ist selbst nur Endliches. Die Besonderung des Allgemeinen der ersten Sphäre und somit der angebliche Schluß erscheint mithin völlig grundlos und unnöthig; es ist in Wahrheit gar kein Schluß vorhanden. Mit andern Worten: Das Abscheiden der drei Sphären, wenn es nicht mehr aus dem Wesen der mit dem Sinnlichen noch behafteten Vorstellung zu erklären seyn soll, schwebt als grundlose Behauptung völlig in der Luft. Denn das Denken unterscheidet zwar wohl die drei Momente des Begriffs, aber es scheidet sie nicht von einander ab, sondern hält sie eben so sehr in der «untrennbaren Einheit», in der sie stehen, zusammen; nur in dieser Einheit ist jedes Moment der ganze Begriff. Das Abscheiden ist in der That nur das Werk der Vorstellung ohne Grund und ohne Wahrheit.

Bei der zweiten Sphäre, dem Momente der Besonderheit, ist der Schluß, den sie bilden soll, nicht einmal seinen Momenten nach angegeben, geschweige denn nachgewiesen. In ihr sollte, wie wir uns erinnern, das concrete ewige Wesen der ersten Sphäre das Vorausgesetzte und seine Bewegung die Erschaffung der Erscheinung oder das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittelung in den selbständigen Gegensatz der Natur und des endlichen Geistes seyn, letzterer aber als das Extrem der in sich seyenden Negativität zum Bösen verselbständigt, zwar auf das Ewige gerichtet, aber damit nur in äußerlicher Beziehung stehen (§. 568). Hier ist der endliche Geist zwar wohl an sich geistige Einzelnheit (Subjektivität) aber zum Bösen verselbständigt, ist er nicht für sich und mithin nicht realiter, nicht in Wahrheit die Einheit des Besondern und Allgemeinen, sondern in seinem abstrakten Fürsichseyn ist das Allgemeine für ihn als nichtig gesetzt, er steht,

wie Hegel selbst sagt, nur in äußerlicher Beziehung zu ihm, ist nur das Eine Moment des selbständigen Gegensatzes, in welchen das ewige Wesen sich besondert, nur das Extrem der Einen Seite dieser Besonderung, folglich selbst nur ein Besonderes, nicht die concrete wahrhafte Einzelnheit, in der das Besondere mit dem Allgemeinen sich zusammenschließt. Hier also giebt es nach Hegel selbst keinen Schluß, sondern nur ein Zerfallen.

Zum Schlusse kommt es erst in der dritten Sphäre, der Einzelnheit. Aber auch da gilt der Schluß nur für die Vorstellung. Denn nur sie macht die zum einzelnen Selbstbewußtseyn verwirklichte allgemeine Substanz (d. h. die Einheit des Göttlichen und Menschlichen) als den in die Zeitlichkeit versetzten ewigen Sohn zur Voraussetzung, in welcher das Böse an sich überwunden sey, — zur Voraussetzung für die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjekts, in welcher letzteres seinen eignen Begriff, seine Wahrheit und sein Ansich zunächst anschaut, um sodann mit demselben im Schmerz der Negativität sich zusammen zu schließen, und so das Böse auch für sich zu überwinden. Mit andern Worten: nur die Vorstellung nimmt einen einzelnen Menschen für den in die Zeitlichkeit versetzten ewigen Sohn, für das wahrhafte Ansich des Menschen, mit welchem das einzelne Subjekt sich zusammenschließend, gleichermaßen zu seinem wahren Begriffe gelange. Denn in Wahrheit, d. h. im Denken, ist ja Gott von Ewigkeit der an und für sich seyende Geist der Natur und des endlichen Geistes, mithin letzterer ohne alle Voraussetzung an sich in Einheit mit Gott; dieser Einheit muß er sich auch bewußt, sie muß zur für ihn seyenden werden, und es bedarf dazu keiner besondern Veranstaltung, indem, wie wir aus der Lehre vom subjektiven Geiste wissen, die Vorstellung, welche beide Seiten aus einander hält, sich von selbst zum Denken aufhebt, weil sie an sich schon Denken ist. Das Denken unterscheidet wohl auch im absoluten Geiste das Allgemeine, Ewige und Unendliche (das Göttliche der Vorstellung) von dem Besondern, Endlichen und Zeitlichen (dem Menschlichen der Vorstellung), aber wiederum nur, indem es beide Seiten in der ewigen Einheit, die ihre Wahrheit

ist, zusammenhält. Dieß erkennt Hegel selbst an, indem er das unterscheidende Kriterium des Denkens gerade nur darin setzt, daß in ihm die Entfaltung des absoluten Inhalts in seine besonderen Momente gewußt werde «als ein untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst.» Ist aber der Zusammenhang in Wahrheit ein untrennbarer, so ist die Trennung, in welche die Vorstellung seine Momente auseinanderfallen läßt, und wodurch der ewige Sohn, als in die Zeitlichkeit versetztes einzelnes Selbstbewußtseyn (Subjekt), erst für den Menschen zur Voraussetzung der Ueberwindung des Bösen und der Erfüllung seines wahren Begriffs wird, eine Unwahrheit, eine bloße Vorstellung, deren sich das Denken zu entschlagen hat oder vielmehr die im Denken sich von selbst aufhebt. Die Philosophie corrigirt somit den vorgestellten Inhalt der Religion, und nur dadurch unterscheidet sie sich von letzterer. Wäre in ihr jenes Trennen und Abscheiden eben so sehr gültig als zugleich aufgehoben, so fiele sie mit der Religion in ununterschiedene Einerleiheit zusammen. Denn nach Hegel selbst wird jenes Abscheiden und Verselbständigen der Momente des Inhalts auch in der Religion «in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Cultus gleichermaßen aufgehoben» (§. 565). Nur das Bewußtseyn des untrennbaren Zusammenhangs oder die «immanente Einfachheit» des Denkens unterscheidet die Philosophie von der Religion.

Nur unter dieser Voraussetzung kann sodann von der Philosophie weiter gesagt werden (§. 572): «Diese Wissenschaft ist insofern die Einheit der Kunst und Religion, als die der Form nach äußerliche Anschauungsweise der ersteren, deren subjektives Produciren und Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbständige Gestalten, in der Totalität der zweiten, deren in der Vorstellung sich entfaltendes Auseinandergehen und Vermitteln des Entfalteten, nicht nur zu einem Ganzen zusammengehalten, sondern auch in die einfache geistige Anschauung vereint, und dann darin zum selbstbewußten Denken erhoben ist. Dieß Wissen ist damit der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion, in

welchem das in dem Inhalte Verschiedene als nothwendig, und dieß Nothwendige als frei erkannt ist.» — Die Philosophie ist offenbar nur jene Einheit der Kunst und Religion, sofern die Anschauung und Vorstellung negirte, aufgehobene Momente des Denkens sind. Wären sie für sich selbständig, für sich gültig, so wäre keine Einheit, sondern nur ein Zerfallen von Kunst und Religion vorhanden. Sind aber die Anschauung und Vorstellung als untergeordnete Formen oder Entwickelungsstufen des Denkens im Denken selbst aufgehoben, so ist es auch ihr Inhalt, d. h. das Zersplittern desselben in der Kunst wie das sich entfaltende Auseinandergehen und Vermitteln des Entfalteten in der Religion ist im Denken gleichermaßen ungültig; nur die unterschiedene Einheit der Momente ist die Wahrheit. Mit Recht wird daher am Schlusse des Paragraphen die Verschiedenheit des Inhalts der Kunst und Religion von dem der Philosophie anerkannt: der philosophische Inhalt ohne das Zersplittern in selbständige Gestalten, ohne das sich entfaltende Auseinandergehen der Momente (worauf allein jene s. g. Voraussetzungen der Religion, der ewige Vater als Voraussetzung der Erschaffung der Welt, der ewige Sohn als Voraussetzung für die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjekts beruhen —), ist in der That ein anderer, «verschiedener».

Um so auffallender ist es daher, wenn §. 573 fortfährt: «Die Philosophie bestimmt sich hiernach zu einem Erkennen von der Nothwendigkeit des Inhalts der absoluten Vorstellung, so wie von der Nothwendigkeit der beiden Formen, einer Seits der unmittelbaren Anschauung und ihrer Poesie, und der voraussetzenden Vorstellung, der objektiven und äußerlichen Offenbarung, anderer Seits zuerst des subjektiven Insichgehens, dann der subjektiven Hinbewegung und des Identificirens des Glaubens mit der Voraussetzung. Dieß Erkennen ist so das Anerkennen dieses Inhalts und seiner Form und Befreiung von der Einseitigkeit der Formen und Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen jener an und fürsichsey-

enden Nothwendigkeit ist. Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schlusse ihren eignen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wissen zurücksieht». Hier fällt sogleich auf, daß nur der Inhalt der absoluten Vorstellung, nicht auch der der Anschauung in seiner Nothwendigkeit philosophisch erkannt werden soll, obwohl doch nach §. 572 die Philosophie gleichermaßen die Anschauung wie die Vorstellung, die Kunst wie die Religion zur Einheit in sich zusammenfaßt und das im Inhalte beider Verschiedene als nothwendig erkennt. Freilich wenn die Nothwendigkeit hier in ihrem wahrhaften (Hegelschen) Begriffe, d. i. als identisch mit der absoluten Vernünftigkeit und Wahrheit gefaßt wird, so war es äußerst bedenklich, auch den Inhalt der Anschauung und damit der Griechischen Kunstreligion als nothwendig anzuerkennen; dieß würde nicht nur den früheren Bestimmungen widersprochen, sondern auch im höchsten Grade Anstoß erregt haben. Allein in jenem Sinne kann die Nothwendigkeit auch von dem Inhalte der absoluten Religion nicht prädicirt werden. Denn wäre der religiöse Inhalt, d. h. der Inhalt in der Form, in welcher die Religion ihn vorstellt, die absolute Wahrheit, so könnte es nimmermehr zur Philosophie kommen, es könnte überhaupt keine Philosophie geben, da nach Hegel selbst die absolute Wahrheit nur Eine seyn und nur die Eine absolute Form haben kann, über diese aber offenbar nicht hinaus zu kommen ist. Es kann folglich hier nur von der Vatkeschen Nothwendigkeit der Entwickelung die Rede seyn. Und da ist dann freilich zuzugeben, daß, wenn wir den bisher durchgegangenen Inhalt des Hegelschen Systems für wahr annehmen, die Entwickelung des Denkens nur durch die Form der Anschauung und Vorstellung hindurch zur Form des Begriffs gelangen kann, d. h. daß die Formen der Anschauung und Vorstellung und somit Kunst und Religion nothwendige Entwickelungsmomente sind. Damit ist dann aber auch ausgesprochen, daß, weil sie eben nur untergeordnete, aufzuhebende Entwickelungsstufen sind, auch ihr Inhalt nicht die absolute Wahrheit, sondern durch jene Formen noch unwahr, einseitig und mangelhaft bestimmt, vielmehr ebenfalls auf-

zuheben und zur absoluten Wahrheit erst zu erheben ist, d. h. daß jenes Trennen und Abscheiden der Religion, jene Voraussetzungen, welche die religiöse Vorstellung macht und worin gerade ihr Inhalt wesentlich besteht, als unwahr zu verwerfen sind. Wird nun aber die Nothwendigkeit in diesem Sinne gefaßt, so ist es ein offenbarer Widerspruch, wenn es weiter heißt: «das philosophische Erkennen sey ein Anerkennen des religiösen Inhalts und seiner Form.» Denn was ich ohne Rückhalt anerkenne, erkläre ich für schlechthin nothwendig und wahr. Ist aber die Nothwendigkeit nur die der Entwickelung, so hat der Inhalt der absoluten Religion nicht mehr Nothwendigkeit als jede andere Entwickelungsstufe; die Religion des Delai-Lama oder der Aegyptische Ochsencultus steht mit ihr in gleicher Kategorie. Die absolute Wahrheit ist immer erst in der Philosophie zu finden.

Hegel selbst hat es hundertfältig als allgemeines Princip aufgestellt, vertheidigt, bewiesen, daß der Inhalt von der Form schlechterdings nicht zu trennen, mit der andern Form vielmehr auch ein anderer Inhalt gesetzt sey; gerade auf diesem Satze beruht wesentlich sein ganzes Philosophiren. Jedenfalls ist es nach ihm selbst willkührlich, von der unterschiedenen Einheit, in der Form und Inhalt überall stehen, nur den Unterschied festzuhalten, die Einheit dagegen wegzuwerfen, und so den Inhalt in zwei verschiedenen Formen als Einen und denselben zu setzen. Wenn das philosophische Erkennen nicht nur ein Anerkennen des religiösen Inhalts und seiner Form, sondern auch «die Befreiung von der Einseitigkeit der Formen [in denen ihn die Kunst und Religion hat] und Erhebung derselben in die absolute Form» seyn soll, so ist dieß Anerkennen offenbar kein Anerkennen. Denn die Befreiung des Inhalts von der Einseitigkeit seiner bisherigen Formen ist zugleich Befreiung von seiner eignen inhaltlichen Einseitigkeit, und da er nur in dieser Einseitigkeit Inhalt der Kunst und Religion war, Befreiung seiner selbst von dem Inhalte der Religion und Kunst. Wie die Vielheit der Griechischen Göttergestalten, der Inhalt der Kunstreligion, in der Philosophie nicht mehr Inhalt ist, mit derselben Nothwendigkeit ist der Inhalt der absoluten Religion, jenes Abschei-

den der drei Sphären, jene Voraussetzungen und Verselbständigungen, bei Seite zu werfen. Da die Formen der Kunst und Religion noch nicht die absolute Form, und eben deshalb mit ihrem Inhalte noch in Differenz sind, so ist zwar die Befreiung des Inhalts von deren Einseitigkeit nicht nothwendig ein totales Anderswerden desselben; vielmehr können Kunst und Religion einen inhaltlichen Kern haben, der auch in der absoluten Form bestehen bleibt. Allein weil sonach nicht ihr ganzer Inhalt von der Philosophie anerkannt werden kann, so mußte jener stehen bleibende Kern auf das bestimmteste bezeichnet und von dem wegfallenden Beiwerke ausgeschieden werden, — was Hegel wohlweislich unterläßt. Hätte er diese Sichtung vorgenommen, so würde sich ergeben haben, daß von dem Inhalte der absoluten Religion nur der allgemeine (nach Hegel auch dem Griechischen und Römischen wie überhaupt dem Heidenthume zu Grunde liegende) Gedanke der concreten Einheit des Allgemeinen und Besondern, des Unendlichen und Endlichen oder des Göttlichen und Menschlichen, stehen bleiben könne, alles Andere dagegen: Erschaffung der Welt, Sündenfall, Menschwerdung Gottes in Christo, Erlösung ꝛc. über Bord zu werfen sey. Denn die Erschaffung der Welt ist, wie wir gesehen haben, nur das Uebergehen der Idee in ihr Andersseyn, d. h. keine Schöpfung, der Sündenfall unmöglich, das Böse vielmehr eben so nothwendig existirend als sich selbst aufhebend, die Menschwerdung Gottes behufs der Erlösung mithin unnütz, die Erlösung vielmehr nur die im Begriffe des Bösen liegende und damit von selbst erfolgende Aufhebung desselben ꝛc. — Statt dieß offen einzugestehen, steckt er sich hinter die allgemeine Versicherung (Anmerk. zu §. 573), daß «auf den Grund der Erkenntniß der Formen, — des Unterschieds des speculativen Denkens von der Vorstellung und dem reflektirenden Verstande, — sich die Ueberzeugung gewinnen lasse, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe sey», oder daß «der Inhalt in beiden Formen derselbe seyn könne», ohne zu bedenken, daß danach consequenter Weise auch in der Form des Lamaismus und des Aegyptischen Ochsencultus derselbe Inhalt müßte stecken können, d. h. daß damit die Form zu völliger Gleichgültigkeit und Bedeutungslosigkeit herabsinkt. Wenn zwei verschiedene Formen denselben Inhalt in sich tragen, so geht die Eine wie die Andere den Inhalt eben so viel und eben so wenig, d. h. nichts an.

Da der §. 574 diese unsere Ansicht von dem wesentlichen Inhaltsunterschiede der Hegelschen Philosophie und der absoluten Religion nur bestätigt, indem er (nach der klareren Fassung der 2ten Ausgabe) ausdrücklich erklärt: «der Begriff der Philosophie sey das Logische mit der Bedeutung, die im concreten Inhalte bewährte Allgemeinheit zu seyn, die Wissenschaft also in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische ihr Resultat als das Geistige, welches sich als die an und für sich seyende Wahrheit erwiesen und aus ihrem voraussetzenden Urtheilen, der concreten Anschauung und Vorstellung ihres Inhalts in sein reines Princip zugleich als in sein Element sich erhoben hat», — denn die Bewährung des Logischen im concreten Inhalte der Anschauung und Vorstellung ist nur des letzteren Selbstaufhebung (Negation) und Erhebung in die an und für sich seyende Wahrheit des Logischen; — da ferner die drei letzten §§. 575 — 577, welche die 3te Ausgabe hinzufügt, nur den Einen Schluß, in welchem bei Hegel die logische Idee, die Natur und der Geist sich zusammenschließen, verschiedentlich wenden, und bemerklich machen, daß jenachdem das Logische, oder der subjektive (endliche) Geist, oder die sich wissende Vernunft (das absolut Allgemeine) zum Ausgangspunkte gewählt werde, sich drei verschiedene «Erscheinungen» (Ansichten) des Einen Schlusses ergeben, — eine Bemerkung mit der Nichts gesagt ist, weil sie nichts enthält, als die subjektiv-willkührliche Reflexion des Philosophen, so haben wir zum

Schluß

nur noch Hegels Vertheidigung gegen den angeschuldigten Pantheismus, die er dem §. 573 angehängt hat, kritisch zu beleuchten. Daran werden sich uns von selbst einige Bemerkungen über das Resultat unserer Kritik anschließen.

Die Hegelsche Philosophie ist in der That nicht pantheistisch, weil sie die Einheit Gottes und der Welt behauptet:

denn sie behauptet eben so sehr auch den Unterschied; sie ist auch nicht pantheistisch, weil sie mit Spinoza Gott für die allgemeine Substanz erklärt: denn sie erklärt ihn auch für den absoluten Geist und daß nur dieß seine Wahrheit sey; noch weniger, weil sie die Allheit Gottes (Alles sey Gott) behauptet: denn diese sinnlose, nirgend und niemals aufgestellte Behauptung macht sie gar nicht. Wohl aber ist sie pantheistisch, weil sie die von ihr behauptete Ueberwindung des Pantheismus nicht erwiesen hat. Sie ist pantheistisch, weil der von ihr behauptete Unterschied Gottes und der Welt nur ein Sich in sich unterscheiden Gottes, die Welt nicht das von Gott Verschiedene, sondern nur das in Gott Unterschiedene, mithin wie bei Spinoza ebenfalls göttlicher Natur und Wesenheit ist. Sie ist pantheistisch, weil die logische Idee, d. h. Gott in seinem Anundfürsichseyn vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes, nur das zu negativer ideeller Einheit zusammengefaßte Kategoriengerippe der Weltlichkeit ist; sie ist pantheistisch, weil die Natur nur das Andersseyn der Idee, ihr Andersseyn, d. h. die Idee selbst in ihrem Unterschiede ist; sie ist pantheistisch, weil der absolute Geist in seiner Realität nur der seine Endlichkeit aufhebende menschliche Geist ist, nur im menschlichen Geiste zum Bewußtseyn kommt, nur das menschliche Wissen von Gott Gottes Sichwissen und somit Gott als Geist ist. — Mit Einem Worte: sie ist pantheistisch, weil Gott von ihr nicht als Subjekt, als das absolute Ich, welches schlechthin von Allem Andern, von der Natur wie vom weltlichen Geiste, vom Menschen in seiner Endlichkeit wie in deren Aufhebung sich unterscheidet, und weil sie es somit in Wahrheit nicht zum Begriff des Geistes, sondern nur zum Begriffe der sich selbst entwickelnden und bestimmenden Substanz oder des Lebens gebracht hat. Denn wir wiederholen es, der Pantheismus ist nothwendig überall, wo der Dualismus, d. h. die Verschiedenheit Gottes von der Welt nicht anerkannt, sondern von Anfang an verworfen, aus der Philosophie herausgeworfen, folglich auch nicht überwunden und mit dem Monismus vermittelt ist. Da kann der Unterschied Gottes und der Welt nur ein Sich in sich unterscheiden (oder was

dasselbe ist, ein Sich aus sich entlassen) Gottes seyn; da ist mithin auch das Unterschiedene nothwendig wieder nur Gott selbst, der Unterschied folglich eben so unmittelbar verschwunden, d. h. in Wahrheit nur «das leere Spiel der Liebe mit sich selbst.» In diesem Spiele ist Gott die Welt und umgekehrt die Welt Gott, gerade wie bei Spinoza, gleichgültig, ob man ihn vermöge weiteren Distinguirens den allgemeinen Geist oder die allgemeine Substanz nennt, ob man Pantheismus oder Akosmismns sagt. Der Name thut überall nichts zur Sache.

Allein wäre es denn ein Vorwurf der Hegelschen Philosophie, wenn sie pantheistisch wäre? Keineswegs. Hätte sie ihren Pantheismus erwiesen, so möchten Religion und Christenthum und gesunder Menschenverstand noch so heftig protestiren; — sie hätte als Philosophie das Ihrige gethan, und könnte mit Recht verachtend auf das ungewaschene Geschrei ihrer thörichten Gegner herabsehen; nicht sie, sondern die Gegner hätten sich zu vertheidigen, daß sie mit den Waffen des Unverstandes, der Unklarheit und Gedankenlosigkeit die offenliegende Wahrheit angriffen.

Allein sie hat ihren Pantheismus nicht erwiesen; sie hat überhaupt nichts erwiesen. Und das ist der einzige Vorwurf, der ihr zu machen ist.

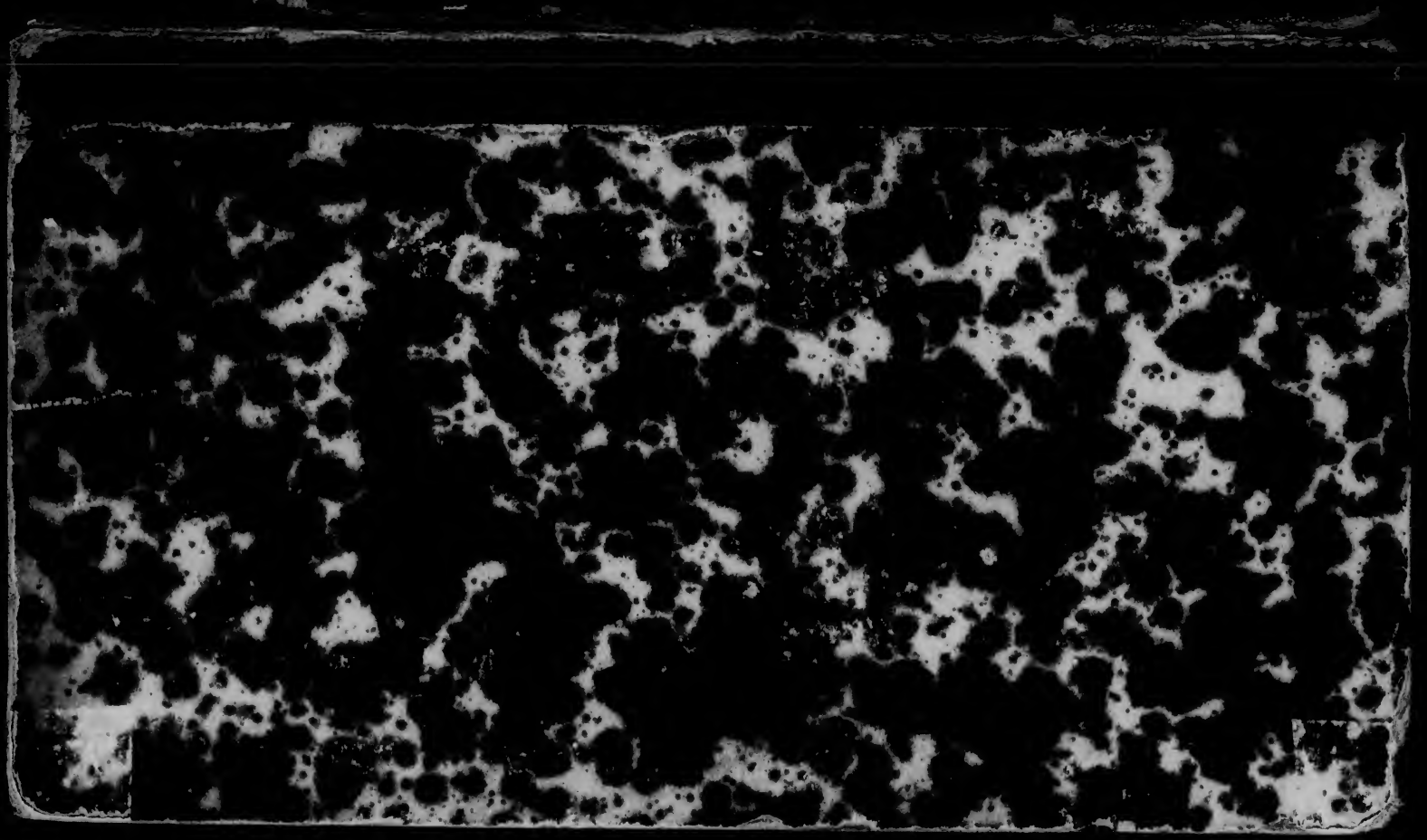
Sehen wir auf den Verlauf unserer Untersuchung zurück; so war sogleich der Anfang der Phänomenologie des Geistes die unerwiesene Behauptung eines faktisch-Vorgefundenen, eines bloßen Phänomens, und der Aufhebung desselben, mithin der erste Schritt vom Faktischen zum philosophischen Gedanken, bei Lichte besehen, bloßer Schein. Der zweite Anfang des Systems, die Logik, die den Anspruch macht der eigentliche Anfang zu seyn, begann mit dem Begriffe des Anfangs selbst; — aber es zeigte sich, daß der Begriff falsch gefaßt und der Anfang, weit entfernt ein über allen Beweis erhabener oder doch auf die Phänomenologie gestützter Satz zu seyn, vielmehr eine unrichtige Behauptung und eine unvollständige Abstraktion war. Ein so grundloses Bauwerk stürzt nothwendig in sich selbst zusammen; durch ein so anfangsloses System, wenn es auch weiterhin noch so consequent ausge-

führt wäre, kann in der That nichts erwiesen seyn. Allein zum Ueberfluß ergab sich noch, daß selbst unter der Voraussetzung eines wohlgegründeten Fundaments doch jeder weitere Fortschritt nur vermittelst bloßer Versicherungen, äußerlicher Insinuationen und willkührlicher Abstraktionen unter Verdrehungen und Widersprüchen aller Art gewonnen wurde. Die s. g. Methode, an sich selbst einseitig und falsch, war nur die Maske, unter der die willkührlichste Reflexion des philosophirenden Subjekts ihr unfruchtbares Spiel mit sich selbst trieb, die wächserne Nase, die bald in diese bald in jene Gestalt geknetet ward.

Da sonach die Hegelsche Philosophie noch keineswegs die absolute Wissenschaft ist, so wird sie sich gefallen lassen müssen, daß auch noch Anderes als Wissenschaft und Philosophie neben ihr sich geltend macht; die Arroganz, die Selbstgefälligkeit und Infallibilität, mit der besonders ihre Schüler über Alles den Stab brechen, was nicht zu ihrer Fahne schwört, hat nicht nur den Haß gegen sie wie gegen das Philosophiren überhaupt aufgeregt, sondern wird in der That unerträglich, wenn man hinter dem blendenden Scheine der absoluten Gewißheit die wankenden Strohhalme sieht, auf die sie sich stützt. Da sie insbesondere die Wahrheit ihres angeblich Christlichen Gottesbegriffs keineswegs erwiesen hat, ihr Begriff vielmehr wiederum nur eine subjektive Meinung ist, so wird sie sich gefallen lassen müssen, daß die Christliche Kirche und Theologie, bis sie eines Bessern belehrt ist, an ihrem eignen, unendlich würdigeren und lebendigeren Gottesbegriffe festhalte, und den ihr gemachten Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit ihr selbst zurückgebe. Da sie ferner ihre Begriffe oder vielmehr Meinungen von der Menschwerdung Gottes, der Erlösung und Versöhnung ꝛc. eben so wenig, als ihr theologischer Hauptschüler Strauß die seinigen (die nur Consequenzen aus unerwiesenen Hegelschen Prämissen sind), deducirt hat, so werden beide anerkennen müssen, daß die Christliche Kirche und Theologie, gesetzt auch, sie könnte ihre Glaubensartikel ebenfalls nicht philosophisch darthun, mit besserem Rechte bei ihrem unbewiesenen, aber auch keines Beweises bedürftigen Glauben beharrt, als die s. g. absolute Wissenschaft bei

ihrem unbewiesenen Wissen. Beide werden anerkennen müssen, daß der eherne Fuß der sich entwickelnden Wahrheit nicht bloß das Hegelsche oder Straußische, sondern noch so manches künftige System zu zertreten haben dürfte, ehe sie auf die Höhe ihrer Entwickelung, zum erwiesenen Begriff ihrer selbst gelangen wird.

Doch unsere Kritik schließt nicht blos mit diesem negativen Resultate. Wir haben vielmehr schon anerkannt, und daher dieß Anerkenntniß hier nur zu wiederholen, das Hegel das unsterbliche Verdienst hat, das große Vermächtniß seiner Vorgänger, das reine Denken als wahres Grundprincip der Philosophie, nicht nur in der scharfsinnigsten Weise verwendet, sondern auch den Versuch gemacht zu haben, dasselbe in streng methodischer Form durch das ganze Bereich des Wissens durchzuführen; er hat das noch größere Verdienst, bei diesem Versuche, wenn auch nicht das Ziel erreicht, doch die Bahn eröffnet zu haben, auf der allein es zu erreichen ist. Wir müssen behaupten, daß das Grundprincip der Hegelschen Philosophie: die Entwickelung des Denkens aus sich selbst als aus seiner immanenten Nothwendigkeit, der allein wahre Begriff der Philosophie ist, daß jedes andere Streben hinter dem Begriffe zurückbleibt, d. h. gar nicht philosophisch ist, und daß also nicht Hegels Princip (das Substanzielle seiner Philosophie), sondern nur die Durchführung desselben (die Deduktion), d. h. die Form oder Methode, die er zum Principe macht, das Mangelhafte ist; daß aber anderer Seits gerade seit und durch Hegel jedes formlose Philosophiren schlechthin unmöglich geworden, und mithin das Interesse aller philosophischen Thätigkeit fortan nur darum sich drehen kann, die absolute Methode jener Entwickelung zu finden, ein Ziel, zu welchem die Hegelsche Philosophie den Weg gewiesen, und eben deshalb den nothwendigen Durchgangspunkt bildet. —

Gedruckt bei W. Plötz in Halle.

Ach